Geſchichte

der

Philoſophie.

Von

Dr. H. C. W. Sigwart.

Digitized by Google

Geschichte

der

Philosophie

vom

allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt

von

Dr. H. C. W. Sigwart,

Ritter des Ordens der Württemb. Krone.

Zweiter Band,

enthaltend

der zweiten Periode zweite Abtheilung oder fünften Abschnitt.

Vom sechszehnten Jahrhundert bis J. Kant.

Stuttgart und Tübingen.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1844.

Digitized by Google

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Digitized by Google

Vorwort.

In diesem zweiten Bande ist die Geschichte der Philosophie vom sechszehnten Jahrhundert an bis in die Mitte des achtzehnten enthalten.

Ich glaubte, diesen Theil im Ganzen ausführlicher, als den ersten, darstellen zu sollen, weil sein Inhalt unserer geistigen Bildung und unseren geistigen Interessen überhaupt näher liegt. Auch im Einzelnen hielt ich da und dort eine größere Ausführlichkeit für angemessen, z. B. bei Spinoza; man kennt diesen gewöhnlich nur als speculativen Denker; sollte es nicht von Werth seyn, ihn auch als klaren und besonnenen, mit unbefangener Menschenkenntniß ausgerüsteten Lehrer des Staats-Rechts und der Politik kennen zu lernen? *

Uebrigens habe ich in diesem zweiten Bande dieselben leitenden Grundsätze befolgt, wie in dem ersten; insbesondere mich wohl gehütet, blos subjective Reflexionen und Urtheile einzumischen.

Dem Geschichtschreiber geziemt es, die Geschichte selbst die Processe führen und die Urtheile fällen zu lassen, er hat nur zu beobachten und das Beobachtete auszusprechen.

* Vrgl. die geschichtlichen Bemerkungen in meiner Schrift: Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen 1842. S. VI. u. V.

Digitized by Google

Ebenso hielt ich es nicht für angemessen, Andere in Beziehung auf die Art und Weise, wie *sie* den wissenschaftlichen und den geschichtlichen Zusammenhang der Systeme oder dieses und jenes philosophische System auffassen, zu kritisiren und zu widerlegen, und damit die geschichtliche Darstellung auf eine wenigstens für mein Gefühl widerliche Art zu unterbrechen. Auch hier muß der Gegenstand selbst sprechen und wird es auch für den denkenden Leser.

Während des Druckes wollte es mich fast reuen, daß ich den geschichtlichen Stoff nicht mit Rücksicht auf die besonderen Nationen vertheilte. Indessen wird die *wissenschaftliche* Uebersicht und die Einsicht in den *inneren* Entwicklungs-Gang der neu-germanischen Philosophie im Ganzen bei der gewählten Anordnung gewonnen haben. Wenigstens habe ich mir Mühe gegeben, diesen Standpunkt so klar und lehrreich, als mir möglich war, zu machen und hoffe, aufmerksame und unterrichtete Leser werden hie und da etwas Eigenthümliches bemerken.

Die Zugabe zu dem ersten Bande mag als ein Beispiel angesehen werden, wie ich gewisse Materien, die nach der Anlage des Werkes im Ganzen nur berührt oder angedeutet werden durften, in besonderen Excursen bearbeiten zu können wünschte.

Der Druck des dritten Bandes, der sich ausschließlich mit der deutschen Philosophie von J. Kant bis auf die Gegenwart beschäftiget, wird sogleich beginnen und das Werk also im Laufe dieses Jahres vollendet werden.

Stuttgart, den 30. Mai 1844.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Ueberſicht des zweiten Bandes.

Zweite Periode.

Fünfter Abſchnitt.

Vom ſechszehnten Jahrhundert bis J. Kant.

	Seite
I. Einleitung	1
II. Geſchichte der Philoſophie	49
A. Skepticismus	49
Montaigne	49
Charron	49
B. Dogmatismus	51
1. Myſticismus	51
a. mit vorherrſchender religiöſer Tendenz	51
b. mit vorherrſchender naturphiloſophiſcher Tendenz	51
1. Heinr. Cornel. Agrippa von Nettesheim	52
2. Paracelſus	54
c. mit religiöſer und naturphiloſophiſcher Tendenz	58
3. Jakob Böhme	58
2. Empirismus	69
4. Bernhard Teleſius	70
5. Peter Gaſſendi	72
6. Franz Baco.	78
7. Thomas Hobbes	92
8. Johann Locke	98

Digitized by Google

Seite

9. Condillac 113
10. Système de la Nature 117
11. G. Berkeley 123
12. David Hume 124
13. Franz Hutcheſon 135
14. Adam Smith 139
3. Rationalismus 146
15. Thomas Campanella 146
16. Jordano Bruno 150
17. Carteſius 152
18. Spinoza 203
19. Malebranche 292
20. Leibnitz 321
21. Ehrenfr. Walther v. Tſchirnhauſen 416
22. Chriſtian Wolff 427
III. Schlußbetrachtung 444
Nachtrag zu Seite 56 u. 57 449
Synchroniſtiſche Tabellen 451
Die platoniſchen Mythen von der menſchlichen Seele . 453

Digitized by Google

Zweite Periode.

Fünfter Abschnitt.

Vom sechszehnten Jahrhundert bis zu J. Kant.

I. Einleitung.

Wir treten in das Zeitalter der Reformation ein, der Reformation nicht nur der Kirche, sondern auch des staatlichen und bürgerlichen, wie des gesammten wissenschaftlichen Lebens. Die Reformation der Kirche war durch die in dem vierzehnten Jahrhundert eingetretenen Bewegungen auf dem kirchlichen und politischen Gebiet, wie durch die Wendung, welche die wissenschaftlichen Studien genommen hatten, vorbereitet; tief eingreifend waren ihre Wirkungen auf die Geschichte und Gestaltung der europäischen Staaten, was ihre inneren Zustände und ihre gegenseitigen Beziehungen gegen einander anbelangt. Wenn es unserem Zwecke genügt, an die gewaltigen Stürme und Revolutionen, welche in England, in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland durch die Reformation unmittelbar oder mittelbar hervorgerufen wurden und mit derselben näher oder entfernter zusammenhiengen, nur zu erinnern, auch nur anzudeuten, wie in Folge davon die Verhältnisse der verschiedenen Staaten zu einander, sodann die Verhältnisse der Fürsten zu ihren Völkern, und das Verhältniß des Staates zu der Kirche ganz neue Grundlagen und Normen erhalten mußten und wirklich erhielten, wie dadurch insbesondere der Bürgerstand zu einer

Digitized by Google

bedeutenden Macht erhoben wurde; so müssen wir uns dagegen ausführlicher mit demjenigen beschäftigen, was die Reformation im engeren Reiche des Geistes wirkte. Was in dieser Hinsicht von ihr zuerst und allgemein gerühmt wird, ist, daß durch sie die Freiheit des Denkens und Forschens errungen und gesichert worden sey. Dieses Urtheil ist wahr, aber wer es fällt oder ihm beistimmt, sollte zugleich nicht übersehen, daß die Freiheit — in dem Sinne, in welchem sie in jenem Urtheil gemeint ist, — in ihrem Gebrauch und in ihren Wirkungen ein zweideutiges Wesen ist. Im Allgemeinen die Sache betrachtet, begann mit der Reformation und in Folge derselben ein gewaltiges, nach allen Seiten hin rühriges Regen und Schaffen des Geistes, bald in Einzelnen, klar und besonnen und darum fruchtbar, bald — in Mehreren von mancherlei mehr oder minder tief gehenden Verirrungen in der Wissenschaft und im Leben begleitet. Wie, wenn nach einer trüben, feuchten Nacht die Sonne aufgeht, sich wohl ein Glanz am Horizonte zeigt, auch einzelne, hervorragende Punkte von den ersten Strahlen erleuchtet werden, das Uebrige aber mit Nebel bedeckt ist, worin keine bestimmte Gestalten sichtbar sind, wie dann oft lange Sonne und Nebel mit einander kämpfen und durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen selbst der Nebel in ein unruhiges Wogen und Wallen versetzt wird, endlich erst wenn die Sonne eine gewisse Höhe erreicht hat, die Nebel niedergedrückt werden und schwinden, die klaren Gestalten der Dinge hervortreten, die Erde in freundlichem Sonnenlichte daliegt und eine geordnete Arbeit und Thätigkeit beginnt; so sind, wenn eine große, gewaltige Idee in die Geschichte der Menschheit hereinbricht, wohl einzelne an Geist und Gemüth ausgezeichnete Männer, welche diese Idee zu fassen und anzuwenden vermögen, aber im Allgemeinen ist die nächste Folge oft ein chaotisches Gemenge von Vorstellungen und Bestrebungen, ein verworrenes Drängen und Treiben der Geister, und nur allmählig arbeitet sich die klare Anschauung, der besonnene Gedanke und das helle Bewußtseyn heraus. Daß sich dieses im Besonderen an der Geschichte der Reformation bewährt, dafür werden sprechende Thatsachen angeführt werden. Was dann aber die Lichtseite dieser neu-errungenen und gesicherten Freiheit des Denkens und Forschens anbelangt, so kommt im Allgemeinen in

Digitized by Google

Betracht, daß es in dem Wesen und Zweck der Reformation begründet war, nicht nur die Bibel in die lebenden Sprachen zu übersetzen, sondern auch gelehrte Streitigkeiten in den lebenden Sprachen zu verhandeln und daß hauptsächlich mittelst dieser Wirkung jene Freiheit zur Entwicklung der besonderen Volksgeister nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit führte. Insbesondere die Geschichte der Philosophie gewinnt ein neues Interesse dadurch, daß sich von nun auch die verschiedenen Naturelle und Charaktere der besonderen Völker, wie des englischen, des französischen, des deutschen, in verschiedenen Bildungen und Richtungen der Philosophie ausdrücken und offenbaren. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient das Verhältniß, in welches nun die Philosophie zur christlichen Religion und Kirche kam. Allmählig schieden sich die Philosophie als Wissenschaft der Vernunft und die Theologie als Wissenschaft der Offenbarung, sie traten aus einander, jede als selbstständig. Das Verhältniß war nun aber nicht etwa ein Verhältniß der Gleichgültigkeit, der Indifferenz gegen einander. Vielmehr, da sie bis dahin in dem ungleichen Verhältniß zu einander sich befunden hatten, daß die eine von der anderen gewaltsam niedergehalten und unterdrückt war; so war jetzt auf der einen Seite das Gefühl des bisher erlittenen Unrechts, der bisher erlittenen Unterdrückung, auf der anderen Seite der Schmerz über den Verlust der Oberherrschaft und das Streben, sie wieder zu gewinnen; beides zusammen aber erzeugte ein gereiztes, wohl gar feindseliges Verhältniß, in welchem die Wahrheit unmöglich in ihrem reinen und vollkommenen Wesen gedeihen konnte, weil die Philosophie ohne Zweifel auch den Inhalt der in der Zeit fortgehenden Offenbarung Gottes anerkennen und in ihr Bewußtseyn und System aufnehmen, wie umgekehrt die positive Theologie die Vernunft achten soll. Die von der positiven Religion geschiedene Philosophie gelangte dahin, daß sie ihre Forschungen ganz den weltlichen Dingen zuwendete und ihr Bewußtseyn allein mit weltlichem Stoff erfüllte. Veranlassung dazu gaben nicht nur die jetzt erst erweckten und immer mehr und mehr erweiterten Naturstudien, sondern auch die bedeutenden politischen Veränderungen, die im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert in den mächtigsten europäischen Staaten sich ereigneten und zum Theil eine Folge der Reformation und

Digitized by Google

der dadurch erregten Religionskämpfe waren. Neben den Naturwissenschaften machten Untersuchungen und Theorien über den Staat von nun an einen sehr wichtigen Theil der Philosophie aus und trugen auch dazu bei, den forschenden Geist von dem religiösen Interesse abzuziehen. In Folge von diesem Allem erweiterte sich freilich der Kreis des philosophischen Forschens und Wissens, es bildeten sich neue, bisher nicht gekannte oder wenigstens nicht bearbeitete Wissenschaften; dieß war ein Gewinn; und wenn jene Trennung zwischen Philosophie und christlicher Theologie zunächst zu bedauern seyn möchte, so konnte sie nicht anhalten; die getrennten und geschiedenen mußten sich früher oder später wieder suchen und der Erfolg war freie Vereinigung und Eintracht, d. h. eine solche, die allein wahr und darum auch allein dauerhaft ist. Wenden wir nach diesen allgemeinen Betrachtungen unsere Aufmerksamkeit besonders auf Deutschland.

Durch die Reformation an sich und sofern sie mit gründlichen und vielseitigen classischen Studien im engen Bunde stand, wurde die Herrschaft der bisherigen scholastischen Philosophie gebrochen, und überhaupt schien Deutschland dasjenige Land werden zu sollen, wo mit der religiösen Aufklärung und unter dem Schutze der kirchlichen Freiheit auch die wissenschaftliche Bildung die schnellsten und glücklichsten Fortschritte machen werde. Allein wir finden im Gegentheil, daß die deutsche Wissenschaft sich vielmehr langsam emporarbeitete und entwickelte. Die Ursachen davon lagen ohne Zweifel theils in der Eigenthümlichkeit des deutschen National-Charakters, vermöge deren der Geist sich erst aus den Tiefen des Gemüths zur Klarheit des Begriffes erhob, theils in den äußeren Verhältnissen, in den vielen und heftigen Religionsstreitigkeiten, in dem dreißigjährigen Krieg, durch welchen Deutschland in physischer und geistiger Hinsicht auf die traurigste Weise zerrüttet wurde. Mit dem Ende dieses heftigen Sturmes beginnt auch sogleich die Geschichte deutscher Philosophie.

Indessen müssen wir doch etwas weiter zurückgehen; zuerst die Ansichten der Reformatoren über die Philosophie.

Luther sah wohl ein, daß das Werk der Reformation nicht gedeihen noch sich erhalten könne, wenn sich nicht der Zustand der Wissenschaften und der Philosophie insbesondere verändere und verbessere.

Digitized by Google

„Ego persuasus sum, ſagt er in einem ſeiner Briefe, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram theologiam; sicut hactenus, ruentibus et jacentibus literis, miserrime et cecidit et jacuit. Vehementer et toto coelo errare censeo, qui philosophiam et naturæ cognitionem inutilem putant theologiæ."

In einer anderen Stelle äußert er ſich über den damaligen Zuſtand der Wiſſenſchaften und der Philoſophie in beſonderer Beziehung zur Theologie ſo:

„Ego simpliciter credo, quod impossibile sit, ecclesiam reformari, nisi funditus Canones, Decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et ad alia studia instituantur."

Beſonders unwillig war er über die Herrſchaft, welche bisher die ariſtoteliſche Philoſophie auf den Univerſitäten über die chriſtliche Theologie ausgeübt.

„Da laßt uns hören, wer über alle hohe Schulen der einzige oberſte Rector iſt, nicht Chriſtus, nicht der heilige Geiſt, nicht ein Engel des Herrn, ſondern ein Engel aus dem Abgrund, das iſt, nicht allein ein Todter, ſondern ein Todter aus den Todten und Verdampten. Wer iſt das? Ei das große Licht der Natur, Ariſtoteles, welcher wahrlich wohl heißet Apollyon, das iſt ein Verderber und Verwüſter der Kirchen, der jetzt auf allen hohen Schulen regieret. Es thut mir wehe im Herzen, daß der verdammte, hochmüthige, ſchalkhaftige Heide mit ſeinen falſchen Worten ſo viele der beſten Chriſten verführt und genarret hat."

Wer erkennt hierin nicht den Luther! Sein Freund, Melanchthon, gieng ruhiger und beſonnener zu Werk. Er war nicht nur von der Unentbehrlichkeit der Philoſophie für die Theologie überzeugt, ſondern empfahl ſogar die ariſtoteliſche insbeſondere, aber freilich nicht in der unächten und verzerrten Geſtalt und der Einſeitigkeit, wie ſie bei den Scholaſtikern ſich fand. Seine Compendien, worin er, ſoweit es ſich mit dem Chriſtenthum als dem oberſten Kriterium der Wahrheit vereinigen ließ, die ariſtoteliſche Lehre nach ihrem ganzen Umfang vortrug, erhielten das Anſehen dieſer Philoſophie unter den Proteſtanten. *

* Seine Compendien ſind: Dialectica 1534, de Anima 1540, Initia doctrinæ physicæ 1547, Ethicæ doctrinæ elementa 1550, Epitome philosophiæ moralis 1589.

Digitized by Google

Darin lag dann aber freilich auch wieder die Gefahr, in eine einseitige Richtung und starre Form zu gerathen, sofern die Philosophie nach dem Maaß der Orthodoxie der lutherischen Kirche zugeschnitten wurde. Wirklich mußte hundert Jahre nachher abermals der Kampf gegen eine aristotelisch-scholastische Philosophie geführt werden, und noch in anderer Beziehung nahm die Sache eine unglückliche Wendung. Die im Jahr 1580 errichtete sogenannte formula concordiæ war das Signal zu den heftigsten theologischen Streitigkeiten und zwar zwischen Lutheranern und Calvinisten, die um so leidenschaftlicher geführt wurden, je weniger man die Waffen der Vernunft gebrauchen konnte. Ein Helmstädter Theolog, Daniel Hoffmann, gab im Jahr 1601 eine Disputation heraus, worin er, wie Planck (Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts) sagt, den tollsten Krieg mit der Vernunft anfieng und der Philosophie die lächerlichste Fehde ankündigte. Er schimpfte darin die Philosophie ohne Zurückhaltung als ein Werk des Satans und des Fleisches, behauptete dafür, daß die Theologie gar nichts mit der Vernunft zu thun habe und verdammte fast ohne Einschränkung jeden Gebrauch, den man von ihr in der Religions-Wissenschaft machen könne. Zwar mußte er widerrufen; aber es war dieß kein Triumph, dessen sich die Philosophie rühmen konnte. Die theologischen Streitigkeiten, worunter die synkretistischen und die über Kryptokatholicismus die wichtigsten waren, dauerten in ihrer Leidenschaftlichkeit fort. Während die Theologen über dogmatische Artikel und Artikelchen zankten, befand sich in anderen Regionen der Geist der Deutschen in einer dumpfen, zum Theil wilden Gährung. Schwärmer mancherlei Art, Cabbalisten, Alchemisten, Rosenkreuzer, naturphilosophische und religiöse Mystiker spielten in dem politischen Elend ihre Rollen. Einen herrlichen Gegensatz machen zwei Männer, die mit ihrem ebenso klaren als tiefen Geiste das menschliche Wissen erleuchteten, Nicolaus Copernikus (geboren 1472 zu Thorn in Preußen, gestorben 1543) und Johann Keppler (geb. 1571 zu Weilerstadt, gest. 1631). Im Allgemeinen gewinnt die Philosophie immer mehr eine selbstständige, bestimmte und reiche Entwicklung, daher Mannigfaltigkeit, innerer Zusammenhang und Wechselwirkung verschiedener

Digitized by Google

Theorieen und Systeme. Man hat die Philosophie, deren Geschichte wir nun darzustellen im Begriffe sind, mit dem Namen: die neu-europäische bezeichnet. Der Ausdruck: Europäische Philosophie deutet schon auf einen Gegensatz in dem Charakter und der Richtung des Philosophirens und unter diesem Gegensatz kann man nichts anderes verstehen als die orientalische Philosophie. Wirklich ist auch die Unterscheidung zwischen europäischer und orientalischer Philosophie ebenso wohl begründet und wahr, als die zwischen europäischer und orientalischer Natur und Cultur überhaupt. Von diesem Gegensatz, der im Raume erscheint, interessirt uns aber hier nur das eine Glied — die europäische Philosophie. Hier deutet der Ausdruck: neu-europäisch auf einen Unterschied der Zeit, er weißt darauf hin, daß der neu-europäischen Philosophie eine ältere oder alte europäische vorangegangen sey. Der Anfang der neu-europäischen fällt aber, wie in der bisherigen Ausführung liegt, in die große und allgemeine Aufregung und Bewegung des Geistes und Lebens der europäischen Völker, die schon in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts beginnt, aber mit dem Anfang des sechszehnten vollständig eintritt. Insofern ist ihr theils die Philosophie des Mittelalters, theils die griechische Philosophie vorausgegangen. Diese zwei unterscheiden sich dann freilich wieder wesentlich von einander und in dieser Rücksicht ist es ganz richtig, wenn Chalybäus innerhalb der europäischen Philosophie selbst den Gegensatz zwischen griechischer und germanischer macht, in Folge dessen man wieder zwischen der älteren germanischen Philosophie, insbesondere und hauptsächlich der des Mittelalters, und der germanischen Philosophie der neuen Zeit unterscheiden müßte. Wie man aber den Unterschied bezeichnen möge, das kann man in keinem Falle behaupten wollen, daß die mit dem sechszehnten Jahrhundert beginnende europäische Philosophie in keinem Zusammenhang stehe weder mit der Philosophie des Mittelalters, noch mit der griechischen (und römischen) Philosophie, daß sie eine schlechthin neue, von der Vergangenheit losgerissene Erscheinung sey. Vielmehr ist der Einfluß der Philosophie des Mittelalters auf die neu-europäische (oder neu-germanische) so entschieden, daß er ganz sichtbar bis ins achtzehnte Jahrhundert hineinreicht. Und was den Einfluß der griechisch-römischen Philosophie anbelangt, so

Digitized by Google

ist es ein glücklicher, in den geschichtlichen Thatsachen wohl begründeter Gedanke, den V. Cousin in den Worten ausspricht: „die Philosophie des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts sey gleichsam die Erziehung des modernen Gedankens durch den antiken. Aber die Macht des antiken Gedankens hat sich noch länger, sie hat sich bis auf die gegenwärtige Zeit behauptet; denn nicht nur entlehnt die moderne Philosophie* ihre Sprache großentheils aus der griechisch-römischen und zeigt sich ebendamit auch in ihren Gedanken und Begriffen noch von der letzteren abhängig, sondern sie vermag sich auch fortwährend an ihr zu orientiren, weil die Entwicklung derselben in bestimmten Formen und Stufen abgelaufen ist.

Eine weitere Frage ist, wie, nach welchem Plane von nun an die Geschichte der Philosophie dargestellt werden soll.

Will man nicht rein-chronologisch verfahren, d. h. so, daß man die Philosophen mit ihren Lehren ohne irgend eine andere Rücksicht in derjenigen Ordnung aufführt, wie sie der Zeit nach zusammengehören und aufeinander folgen; so kann man die Vertheilung und Anordnung der geschichtlichen Materialien *mit Hinsicht auf die verschiedenen besonderen Völker oder Nationen* machen, und dann ergiebt sich eine Geschichte der italienischen, der englischen, der französischen, der deutschen Philosophie. Zu dieser Anordnung ist man vollkommen *berechtiget*. Denn obwohl bei jeder der genannten Nationen verschiedene wissenschaftliche Richtungen vorkommen, so hat doch bei jeder auch die Philosophie *im Ganzen einen eigenthümlichen herrschenden* Charakter. Wie der Geist eines jeden besonderen Volkes, ungeachtet sehr mannigfaltige und verschiedene Individualitäten innerhalb desselben angetroffen werden, doch im Ganzen ein besonderer ist, wodurch das besondere Volk dieses und kein anderes ist; so verhält es sich auch mit dem Charakter der wissenschaftlichen Bildung, welcher bei mehr oder minder reicher Mannigfaltigkeit in den einzelnen Erscheinungen doch die Folge und der Ausdruck des besonderen Volksgeistes ist, und das Gepräge desselben an sich trägt. Es gehört aber wesentlich der

* Es gilt dieß insbesondere von der Hegel'schen, wie Niemand bestreiten wird, der mit der Sprache des Aristoteles bekannt ist.

Digitized by Google

neuen Zeit an und ist eine nothwendige Folge der geschehenen Emancipation und der errungenen Freiheit, daß sich nun jeder besondere Volksgeist nach seiner besonderen Anlage und Bildung auch in einer Philosophie von besonderer Art und Richtung aussprechen und manifestiren kann. Außerdem hat jene Anordnung den Vorzug und Vortheil, daß man den Zusammenhang der geschichtlichen Gestaltung und Entwicklung der Philosophie mit der Geschichte von dem geistigen, sittlichen und politischen Leben eines Volkes überhaupt leicht zu erkennen vermag.

Indessen giebt es noch eine andere Vertheilung und Anordnung der geschichtlichen Materialien, nämlich die, daß man mit Hintansetzung aller anderen Momente, insbesondere des nationalen, einzig und allein die Verwandtschaft der philosophischen Theorieen *in ihrem wissenschaftlichen Prinzip* berücksichtiget. Diese Methode hat ihr großes, lehrreiches, rein-wissenschaftliches Interesse, indem man erfährt, wie ein Prinzip sich durch verschiedene Stufen und Formen hindurch entwickelt und ausgebildet hat — in den Geistern verschiedener Nationen, vermöge der freien und vielseitigen Gemeinschaft und Wechselwirkung der Völker mit und gegen einander, was auch ein Geschenk der neuen Zeit war.

Man kann im Zweifel seyn, welcher Methode man den Vorzug geben wolle; wir wählen die zweite,* und unsere nächste Aufgabe ist nun, die verschiedenen Prinzipien zu finden, von welchen aus und nach welchen die philosophischen Theorieen und Systeme sich in dieser Zeitabtheilung entwickelt haben. Diese werden wir aber leicht so finden und darstellen können:

Wenn es wahr ist, woran Niemand zweifeln kann, daß im Gegensatz gegen das Mittelalter die sogenannte neu-europäische Philosophie mit der Emancipation des Geistes von der positiven Autorität der Kirche und der Kirchenlehre beginnt und somit von nun an diese Grundlage nicht mehr als gültig, dieses Prinzip nicht mehr als bindend und leitend angesehen wurde, so mußte der Geist entweder auf jede Grundlage und jedes Prinzip des Wissens verzichten, oder er mußte eine andere nicht-positive

* In der angeschlossenen synchronistischen Tabelle ist zur Ergänzung die andere Methode zu Grunde gelegt.

Digitized by Google

Grundlage, ein anderes nicht-positives Prinzip des Wissens zu finden und für sich zu gewinnen suchen. Im ersteren Falle warf er sich dem Skepticismus in die Arme, im anderen bildete sich ein Dogmatismus, und zwar, wie sich zum voraus berechnen läßt, in verschiedenen Bedeutungen, nämlich es machte der Geist entweder ein — jedoch von positiver, objectiver Offenbarung unabhängiges Verhältniß zu Gott und der übersinnlichen Welt, eine von äußerer Offenbarung unabhängige höhere innere Anregung und Erweckung, oder sein Verhältniß zu der sinnlichen Natur, oder endlich sich selbst in der Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit des Denkens zur Grundlage und zum Prinzip des Wissens. So bildete sich im Gegensatz gegen den Skepticismus der Dogmatismus in drei besonderen Formen — als Mysticismus, Empirismus, Rationalismus. Dieß sind auch wirklich die Hauptformen, welche die Philosophie in unserer Zeitabtheilung annahm, in welchen sie sich bewegte und entwickelte.

Jedoch soll, um sogleich einem Mißverständnisse vorzubeugen, damit nicht gesagt seyn, daß namentlich die drei Formen des Dogmatismus durchaus in der Geschichte so rein ausgebildet und rein von einander geschieden vorkommen, wie sie hier aufgeführt werden. Es ist nur der vorherrschende Charakter berücksichtiget und die innere Consequenz, welche oft erst in der allmählichen geschichtlichen Entwicklung hervortrat, wie denn auch in dieser geschichtlichen Entwicklung die eine Form in die andere übergehen konnte und wirklich übergegangen ist.

Ehe wir zur geschichtlichen Darstellung selbst fortgehen, mögen wieder die bedeutendsten Männer nach ihrer Persönlichkeit geschildert werden; hier folgen wir der chronologischen Ordnung:

1. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, geboren 1487 zu Cöln, studirte die Rechte und die Arzneikunde, überließ sich aber bald dem Hang zu den sogenannten geheimen Wissenschaften. In Paris stiftete er in seinem siebenzehnten Jahre zu diesem Zweck eine Gesellschaft, machte sodann Reisen nach Spanien und Italien, hielt nach seiner Zurückkunft zu Dole in Burgund Vorlesungen über Reuchlin's Schrift de Verbo mirifico mit ungemeinem Beifall. Später reiste er nach England, besuchte dann den Abt Tritheim in Würzburg, einen großen Freund

Digitized by Google

der geheimen Wissenschaften, diente einige Jahre unter Maximilian I. gegen Venedig, erklärte darauf in Pavia ein angebliches Werk des Hermes Trismegistos (den er für einen Enkel Abrahams hielt). Hierauf wurde er als Syndikus der Stadt Metz angestellt, beschäftigte sich nun mit dem Studium der Bibel und der Theologie und wurde frommer Mystiker. Ein großes Verdienst erwarb er sich durch Bestreitung des Hexenglaubens und muthige, oft auch glückliche Vertheidigung Vieler, die der Hexerei beschuldiget wurden. Wie er in seinem bisherigen Leben immer unstet und unruhig gewesen war, so verließ er auch Metz, trat in französische Kriegsdienste, kam nach Antwerpen, wurde hier kaiserlicher Archivar und Geschichtschreiber unter der Regentschaft der Prinzessin Margaretha. Nach dem Tode derselben brachten ihn die Verfolgungen der Mönche und der Inquisition in große Noth und Gefahr. Im Jahr 1533 trat er in die Dienste des Churfürsten von Cöln und beschloß sein unruhiges, vielbewegtes Leben in Grenoble a. 1535. Seine wichtigsten Schriften sind: De occulta philosophia (wozu er von Abt Tritheim veranlaßt wurde); das erste Buch erschien 1531, vollständig in drei Büchern 1533. — De incertitudine et vanitate scientiarum. 1530. worin er theils seine mystische Gemüthsstimmung schildert, theils ein lebhaftes Bild von der damaligen Welt, besonders der Geistlichkeit entwirft — (was ihm einen Inquisitionsprozeß zuzog), und De triplici ratione cognoscendi Deum.

2. Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus Eremita, geboren 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz (daher Eremita, wie Paracelsus eine Uebersetzung des: v. Hohenheim ist). Die erste Bildung erhielt er von seinem Vater, der Arzt war, machte nachher große und abentheuerliche Reisen in Europa, Asien und Afrika. Ueberall suchte er seine Kenntnisse von der Natur durch die unmittelbare Anschauung zu erweitern, ebenso seine Arzneikunde, letztere aber nicht sowohl aus den Schriften der Aerzte von der damals herrschenden galenischen Schule, denn diese verachtete er, sondern vermittelst der Nachfrage bei Badern, Hirten, Juden, alten Weibern u. s. f. Auf diesem Wege lernte er viele sonst unbekannte gute und wirksame Heilmittel kennen und gewann als Arzt einen großen Ruf. Er wurde als praktischer Arzt nach

Digitized by Google

Basel berufen, wo er auch die Heilkunde öffentlich lehrte. Sein Ehrgeiz, seine übermüthige Verachtung anderer Aerzte, auch der Umstand, daß er für seine Kuren (weil er sie in sehr kurzer Zeit und mit wenigen Mitteln zu bewirken wußte) nicht so reichlich bezahlt wurde, als er wünschte und fordern zu können glaubte, hatten die Folge, daß er Basel bald wieder verließ und nach Elsaß gieng, wo er schnell einen ebenso großen Ruf und Zulauf erhielt. Nach zwei Jahren verließ er aber auch Elsaß wieder und reiste nun in der Schweiz und dem südlichen Deutschland umher; er starb in Salzburg den 24. September 1541.

Die Urtheile über ihn waren (und sind jetzt noch) sehr verschieden. Einige verehrten in ihm den Reformator der Naturwissenschaften und der Heilkunde und nannten ihn daher den anderen Luther, was aber Paracelsus nicht gut aufnahm, theils aus Furcht, er möchte mit diesem Beinamen den Katholiken verhaßt werden, theils aus Uebermuth, denn er sagte selbst, Luther könne ihm die Schuhriemen nicht auflösen. Besonders interessant wurde er aber dadurch, daß man fast allgemein von ihm glaubte, er besitze wirklich die Kunst, Gold zu machen.

Andere dagegen warfen ihm Uebermuth und Trunkenheit vor, sprachen ihm alle wissenschaftliche Bildung und Gelehrsamkeit ab, und sahen in ihm einen leeren Charlatan und Quacksalber. Seine Schriften sind von einem pfälzischen Arzt Johann Huser gesammelt und 1584 herausgegeben worden.

3. Bernhard Telesius, geb. 1508 zu Cosenza im Neapolitanischen, studirte in Mailand, Rom und Padua die römische und griechische Sprache und die Mathematik. Mit diesen Kenntnissen ausgerüstet, lernte er die aristotelische Philosophie und insbesondere die aristotelische Physik beurtheilen und erstaunte, wie dieselbe so lange und so großen Beifall habe finden können. Dieses weckte in ihm den Vorsatz, die Naturwissenschaften zu reformiren, welchen er aber erst später in der Schrift: De natura rerum juxta proprja principia ausführte; die zwei ersten Bücher erschienen zu Rom 1565; das vollständige Werk in neun Büchern erschien 1586 zu Neapel. Schon jene zwei ersten Bücher wurden so gut aufgenommen und verschafften ihm solchen Ruf, daß er nach Neapel berufen wurde, wo er mit großem Beifall lehrte und eine Akademie der Naturforschung (die Consentinische oder

Digitized by Google

Telesische) stiftete. Der Neid und Haß der Mönche verfolgte ihn inzwischen so heftig, daß er gerathen fand, sich in seine Vaterstadt zurückzuziehen, wo er 1588 starb.

4. Peter Charron, geb. 1541 zu Paris. Er studirte Philosophie und Rechtswissenschaft; nachdem er einige Jahre lang als Parlaments-Advokat Prozesse geführt hatte, wandte er sich zum Studium der Theologie und wurde einer der ausgezeichnetsten Kanzelredner. Sein Hauptwerk: De la sagesse erschien zu Paris 1601.

5. Nicolaus Taurellus, geb. zu Mömpelgard 1547. In Tübingen studirte er Philosophie (unter dem damals berühmten Aristoteliker Schegk) und Theologie, gieng aber zum Studium der Medicin über. Er sollte Leibarzt des Herzogs von Würtemberg werden; allein die Theologen, denen er mit seiner Freimüthigkeit verdächtig geworden war, wußten es zu hintertreiben. Er wurde nun Professor der Physik und Medicin in Basel, nachher 1580 in Altdorf, wo er 1606 an der Pest starb.

6. Jordano Bruno, geboren ungefähr ums Jahr 1560 zu Nola im Königreich Neapel. Er widmete sich dem Studium der alten Sprachen, der Philosophie, Mathematik und Physik, und trat, man weiß aber nicht wann? und wo? in den Dominicanerorden. Bald griff er wichtige Dogmen an, eiferte auch gegen die Unwissenheit, das ausschweifende und lasterhafte Leben seiner Klosterbrüder und den kirchlichen Despotismus. Dieß zog ihm solche Verfolgungen zu, daß er sich genöthiget sah, 1580 Italien zu verlassen. Er gieng nach Genf. Durch die Intoleranz des Calvin und Beza, die er übrigens durch seine eigene heftige Gemüthsart auch gereizt haben mag, wurde er nach zwei Jahren aus Genf vertrieben und begab sich über Lyon und Toulouse nach Paris. Hier erregte er durch Bestreitung der aristotelischen Philosophie und durch öffentliche Disputationen über die eigenen philosophischen Lehrsätze Aufsehen. Von Paris gieng er 1583 nach London, wo er sehr wohl aufgenommen wurde und mehrere Schriften verfaßte. Im Jahr 1585 kehrte er nach Paris zurück, wo er wieder Vorlesungen und Disputationen hielt, und reiste (nach Verfluß eines Jahres) über Marburg nach Wittenberg. Da er zur protestantischen Kirche übergetreten war, erhielt er daselbst Erlaubniß, privatim Philosophie und Mathematik zu

Digitized by Google

lehren und rühmte daher sehr die Liberalität der Wittenberger. Nachdem er 1588 eine öffentliche Abschiedsrede gehalten hatte, gieng er nach Prag, das Jahr darauf (1589) nach Braunschweig und wurde von da als Privatdocent nach Helmstädt geschickt. Aber schon im folgenden Jahr gieng er nach Frankfurt a. M., und von da 1591 nach Italien. Nachdem er zu Padua mehrere Jahre ruhig verlebt hatte, wurde er von der Inquisition eingezogen, zuerst nach Venedig, und von da nach Rom geschleppt, und hier endete er den 17. Februar 1600 sein Leben auf dem Scheiterhaufen.

Seine Schriften waren bis auf die neueste Zeit eine literarische Seltenheit; in unseren Tagen wurden die italienischen von Adolph Wagner, Leipzig 1830, und die lateinischen von A. F. Gfrörer, Stuttgart 1834, herausgegeben.

7. Franz Baco, geb. 1561 (den 22. Januar), Sohn des Nikolaus Baco, Großsiegelbewahrers der Königin Elisabeth, wurde, nachdem er sich schon unter Elisabeth's Regierung als Rechtsgelehrter und Staatsmann ausgezeichnet hatte, unter Jakob I. auch zur Würde des Großsiegelbewahrers und Großkanzlers von England erhoben und war bald darauf Baron von Verulam und Vice-Graf von St. Alban geworden, als er 1621 auf eine Anklage vor dem Parlament wegen Bestechung, oder eigentlich, wie neuere Untersuchungen gefunden haben,* wegen Verschleuderung öffentlicher Gelder nicht in seinem Privatinteresse, sondern für den Luxus des Hofes, aller seiner Aemter und Würden entsetzt und zum Gefängniß auf unbestimmte Dauer verurtheilt wurde. In diesem blieb er nur kurze Zeit, später wurde das ganze Urtheil zurückgenommen und Baco in seine Ehrenstellen wieder eingesetzt. Indessen widmete er den Rest seines Lebens, zurückgezogen vom Hof und von Staatsgeschäften, den Wissenschaften und der Ausführung seiner großen gelehrten Entwürfe, und starb, weil er ein nachlässiger Haushälter war, ganz arm den 9. April 1626 in seinem sechsundsechszigsten Lebensjahre.

Seine Hauptschriften sind:

1) De dignitate et augmentis scientiarum, unvollständig 1605 englisch, vollständig 1623 lateinisch.

* Vergl. J. B. de Vauzelles de la Vie et des Ouvrages de F. Bacon. Paris et Strasburg 1833.

Digitized by Google

2) Novum organum scientiarum sive Indicia de interpretatione naturae, London 1620.

Diese zwei Schriften machen eigentlich nur die zwei ersten Theile von einem großen Werk aus, welches er unter dem Titel: Instauratio magna in sechs Theilen herausgeben wollte. Materialien zu dem dritten Theile enthalten die: Sylva sylvarum und mehrere kleine Abhandlungen.

3) Sermones fideles ethici, politici, œconomici sive Interiora rerum, die er selbst zu seinen besten Arbeiten rechnete.

Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Mallet, London 1740, in vier Foliobänden.

8. Thomas Campanella, geb. 1568 zu Stilo in Calabrien. Nach dem Willen seines Vaters sollte er in Neapel Rechtsgelehrsamkeit studiren. Allein die Beispiele des großen Albert und des Thomas von Aquino weckten in ihm den Entschluß, sich dem Studium der Theologie zu widmen und in den Dominikanerorden aufnehmen zu lassen. Schon im Anfang seiner Studien stiegen ihm Zweifel an der Wahrheit der aristotelischen Philosophie auf. Um sich gründlich zu belehren, studirte er nicht nur die Natur, das lebendige Buch Gottes, sondern auch die Schriften verschiedener griechischer und römischer Philosophen, besonders aber die des Telesius, den er wegen seines freien, der Natur zugewendeten philosophischen Forschungsgeistes vorzüglich schätzte, und dessen Zeitgenosse er noch zwanzig Jahre lang war. In Neapel verfaßte er mehrere Schriften schon mit der bestimmten Tendenz, die Philosophie zu reformiren; aber ebendamit zog er sich Feindschaft zu. Nachdem er in sein Vaterland zurückgekehrt war, wurde er auf Verlangen des spanischen Hofes (unter dessen Hoheit Neapel damals stand) von der neapolitanischen Regierung wegen Verdachts einer verrätherischen Verbindung mit den Türken, um das neapolitanische Reich umzustürzen, verhaftet und auf die Folter gelegt. Diese überstand er zwar mit dem Leben, wurde aber sieben und zwanzig Jahre lang im Gefängniß gehalten, bis er durch Vermittlung des Pabstes Urban VIII. im Jahr 1626 daraus befreit wurde. Allein die Verfolgungen der spanischen Minister dauerten fort und kaum entkam er mit Beihülfe des französischen Gesandten nach Paris, wo er

Digitized by Google

nicht nur sichere Zukunft fand, sondern auch eine jährliche Pension erhielt. Er starb daselbst 1639.

9. Jakob Böhme, geb. 1575 zu Altseidenburg, in der Nähe von Görlitz, der Sohn so armer Eltern, daß er mit anderen Knaben das Vieh hüten mußte; aber schon hier zeigte sich bei einigen Veranlassungen die Macht seiner Phantasie. Nachdem er den Schulunterricht durchgemacht hatte, wurde er einem Schuster in Görlitz in die Lehre gegeben und hier bekam er die erste Vorbedeutung seiner künftigen Größe. Nach vollendeter Lehrzeit gieng er auf die Wanderschaft nach Sachsen. Die heftigen Bewegungen und Streitigkeiten über Kryptokalvinismus, die in dem genannten Lande damals so manches Gewissen beunruhigten, mögen wohl auch seine Theilnahme erregt und sein Gefühl in Anspruch genommen haben; wohl lernte er auch schon die Schriften des Paracelsus und des Valentin Weigel kennen. Gewiß ist, daß er auf dieser Wanderschaft die erste Vision bekam, wodurch sein Geist in den heiligen Sabbat versetzt wurde und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich stand. Als er nach Görlitz zurückgekommen, wurde er 1594 (in seinem neunzehnten Jahr) Meister in seinem Handwerk und heirathete die Tochter eines Metzgers, Katharina Kunschmann, mit welcher er dreißig Jahre lebte und vier Söhne erzeugte, die alle Handwerker wurden.

In seinem fünfundzwanzigsten Jahre wurde er zum zweitenmal von dem göttlichen Licht ergriffen, und durch den Anblick eines zinnernen Gefäßes zum innersten Grund der geheimen Natur eingeführt. Auch nachdem er sich vor die Stadt in das Freie begeben hatte, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüthe zu schlagen, empfand er je länger, desto stärker und klarer den empfangenen Blick und sah durch die Figuren, Lineamente und Farben allen Geschöpfen gleichsam ins Herz und in die innerste Natur. Dieses überschüttete ihn mit vieler Freude. Sosehr er sich damals noch hütete, seine Offenbarungen und seligen Genüsse Anderen mitzutheilen, kam er doch in Verbindung mit mehreren Männern, welche von der Schule des Paracelsus waren; auch las er außer der Bibel, mit welcher er sich von früher Jugend an fleißig und innig beschäftiget hatte, ohne Zweifel viele Schriften von Mystikern und Theosophen. Im Jahr 1610, fünf und

Digitized by Google

dreißig Jahre alt, wurde er mit neuem Lichte begnadiget und bekräftiget, und fieng dann 1612 an, die Morgenröthe im Aufgange zu schreiben, deßwegen so betitelt, weil der Autor ein Licht anzündet für die, welche erkennen wollen. Sein vornehmster Schüler, Balthasar Walther, ein Arzt von der Secte des Paracelsus, gab dem Buch den Namen: Aurora. Diese Schrift, welche nur in Abschriften herumgieng, erregte bei Einigen große Bewunderung, bei Anderen, namentlich bei dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregor Richter, den Verfolgungsgeist. Die Obrigkeit verwahrte die Schrift auf dem Rathhaus zu Görlitz (wo sie etliche zwanzig Jahre lang lag) und befahl Böhme'n, ruhig zu seyn und stillzuschweigen. Nach sieben Jahren aber fieng er, wieder mit überschwenglichen Gnaden gestärket und erwecket, an, seine übrigen theosophischen Schriften auszuarbeiten, und starb ganz verarmt im Jahr 1624 bei seinen Freunden in Schlesien. Seine Schriften erschienen erst nach seinem Tode in öffentlichem Druck; die Aurora das erstemal 1634. Eine Sammlung 1675, vollständiger in klein Octav, Amsterdam 1682; in Quart unter dem Titel: Theosophia revelata 1715. Ein Auszug: Einleitung zur wahren und gründlichen Erkenntniß des großen Geheimnisses der Gottseligkeit u. s. w., Amsterdam bei Wetstein 1718. Die Hauptschriften sind: Morgenröthe im Aufgang 1612. Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens 1619. Von dem dreifachen Leben des Menschen 1620. De signatura rerum 1621. Von der Gnadenwahl 1623.

J. Böhme ist an sich und in der Geschichte des deutschen Geistes eine höchst interessante und merkwürdige Erscheinung und alle die historischen Data, die man von seinen Lebensverhältnissen hat, reichen nicht hin, dieselbe zu erklären. Insofern kann man ihn eine außerordentliche Erscheinung nennen. Zwar fehlte es ihm an formeller wissenschaftlicher Bildung, und insbesondere in der Naturwissenschaft an gründlichen Kenntnissen, an klaren, richtigen Begriffen. Dabei hatte er aber einen tiefen Blick in das innere geistige und gemüthliche Wesen und Leben der Natur und insofern ist es ein glücklicher Gedanke, wenn ihm Günther (in seiner Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums) eine somnambüle, clairvoyante Anschauung der Natur zuschreibt. Mit dieser bildet er einen sehr

Digitized by Google

auffallenden Gegenſatz gegen ſeinen Zeitgenoſſen Franz Baco, bei welchem der klare, beſonnene Verſtand vorherrſchend war. Ueberhaupt ſind Böhme's Schriften voll von tiefen, geiſtreichen Ideen über Gott, die Natur und den Menſchen und inſofern eine reiche Fundgrube, die dann auch in der neueſten Zeit wohl ausgebeutet wurde und wird. Nicht weniger Bewunderung erregt die Sprache, in welcher er ſeine Gedanken ausdrückt.

Das Weitere in der Geſchichte der Philoſophie ſelbſt.

10. Thomas Hobbes, geb. zu Malmesbury 1588. Im Jahr 1603 bezog er die Univerſität Oxford, wo er außer der Philologie (die ihm noch im hohen Alter lieb und werth war)* die ariſtoteliſche Logik und Phyſik ſtudirte. Seine weitere Bildung erhielt er hauptſächlich auf verſchiedenen Reiſen in Frankreich und Italien, wo er den Gaſſendi, den Pater Merſenne, den Carteſius und Galiläi kennen lernte. Aufgemuntert durch das Beiſpiel dieſer Männer, wie des Baco, den er in ſeinen literariſchen Arbeiten unterſtützte, widmete er ſich hauptſächlich philologiſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Studien, um auch das Seinige zum Sturz der ſcholaſtiſchen Philoſophie und zur Verbreitung einer freieren, aufgeklärten Wiſſenſchaft beizutragen. In den heftigen bürgerlichen Unruhen, von welchen ſein Vaterland bewegt wurde, nahm er die Parthei der Royaliſten gegen die Republikaner. Dadurch ſah er ſich genöthiget, nach Paris zu flüchten (1640), wo er zum Erzieher des Prinzen von Wallis, nachmaligen Königs Carl II. von England, gewählt wurde. Hier gab er ſeine politiſchen Schriften heraus. Weil er darin die Gewalt zum Prinzip der öffentlichen Autorität im Staat zu machen ſchien, im Beſitz der Gewalt aber damals die Republikaner waren, ſo kam er in den Verdacht, der Partei des Cromwell zu huldigen. Dadurch verlor er die Gunſt der königlichen Familie und mußte ſich nun nach England flüchten. Von dieſer Zeit an (1653) beſchäftigte er ſich mit literariſchen Arbeiten und ſtarb 1679 im einundneunzigſten Lebensjahr.

Seine Hauptſchriften ſind:

1) Elementorum philosophiæ Sectio prima: de Corpore 1655. S. secunda: de Homine 1658. S. tertia: de Cive 1642.

* Als 84jähriger Greis beſchrieb er ſein Leben in lateiniſchen Verſen.

Digitized by Google

2) De natura humana et corpore politico 1650.
3) Leviathan sive de materia, forma et protestate civitatis ecclesiasticæ et civilis 1651.
4) Quaestiones de libertate, necessitate et casu 1656. (Hobbes Th. Works. Ed. by W. Molesworth. London 1838.)

11. Peter Gassendi, geb. 1592 in einem Dorfe der Provence, wurde, gleich nach Vollendung seiner Studien, Lehrer der Rhetorik zu Digne, legte aber diese Stelle bald wieder nieder und fieng an, griechische und ebräische Literatur und Theologie zu studiren; nachher wurde er Professor der Philosophie zu Aix, und starb als Professor der Mathematik am College royal zu Paris 1655.

Seine Werke erschienen in sechs Foliobänden zu Lyon 1658, nachgedruckt zu Florenz 1727. Die wichtigsten Schriften sind: Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos 1624; Commentarius de vita et moribus Epicuri 1647; Animadversiones in Diogenem Laërtium de vita et philosophia Epicuri 1649; Syntagma philosophiæ Epicuri etc. 1659; Syntagma philosophicum (sein eigenes System).

12. René des Cartes, Renatus Cartesius, geboren den 31. März 1596 zu la Haye (im ehemaligen Gouvernement Touraine) aus einer Familie, die sich durch Ahnen und Verdienste um den Staat auszeichnete. *

In seinem achten Jahre schickte ihn sein Vater in das damals berühmte Jesuiten-Collegium zu la Fleche. Hier widmete er sich mit großer Lernbegierde der classischen Philologie, der Geschichte, Mathematik, Logik, Rhetorik, Poesie und Musik, weil er von seinen Lehrern hörte, daß man vermittelst dieser Studien zur Erkenntniß aller derjenigen Dinge gelange, die für das Leben nützlich sind. Ungeachtet er in dieser Anstalt acht Jahre gewesen war, auch sich durch Fleiß und Fortschritte ausgezeichnet hatte, verließ er sie doch unbefriedigt, indem er nach seinem eigenen Geständniß nichts davon trug, als das peinigende Gefühl, daß er, umgeben von Zweifeln und Irrthümern, in der That Nichts wisse. **

* Baillet, la Vie de Mr. Des Cartes. Paris 1690.

** Die weitere Ausführung ist in seiner Abhandlung de Methodo nachzusehen.

Digitized by Google

Da er hiernach in der Beschäftigung mit den Wissenschaften und Büchern keine Befriedigung gefunden hatte, entschloß er sich, sobald er aus der Schule und der Aufsicht der Lehrer getreten war, die Studien aufzugeben und von nun an all sein Wissen aus sich selbst und dem großen Buche der Welt, d. h. aus der Betrachtung der Natur und dem Umgang mit den Menschen zu schöpfen. Nach einem kurzen Aufenthalt bei seinem Vater gieng er nach Paris. Hier genoß er anfangs sein Leben mit jugendlichem Leichtsinn, und wäre vielleicht für die Wissenschaft verloren gewesen, wenn er nicht in dem Pater Mersenne einen Schutzgeist gefunden hätte, der ihn aus dem Strudel jugendlicher Lüste riß und die Liebe zu wissenschaftlichen Studien in ihm wieder erweckte. Indessen genoß er diesen Umgang nicht lange, Mersenne reiste von Paris ab und des Cartes miethete, um sich seiner bisherigen Gesellschaft zu entziehen, in der Vorstadt St. Germain eine abgelegene Wohnung. Hier widmete er sich, unentdeckt von seinen ehemaligen Kameraden, zwei Jahre lang dem Studium der Mathematik. Nachdem er entdeckt worden war, wollte er in Paris nicht bleiben, sondern den alten Vorsatz, von der Natur und den Menschen zu lernen, ausführen (er war zwanzig Jahre alt). Da sein Bruder die väterlichen Güter besaß, so mußte er Kriegsdienste nehmen. Er gieng nach Holland, als Freiwilliger unter die Truppen von Moriz, der sein Volk gegen Philipp II. vertheidigte. Auch unter dem Kriegsgetümmel beschäftigte er sich mit den Wissenschaften, namentlich machte er sich durch Auflösung einer in Breda öffentlich angeschlagenen mathematischen Aufgabe bekannt und schrieb eine Abhandlung über die Musik. Inzwischen hoffte er in Deutschland, wo der dreißigjährige Krieg mit dem Feldzug nach Böhmen begann, größere Dinge zu sehen und mitzumachen. Er trat als Freiwilliger unter die Truppen Tilly's. Hier im Winterquartier zu Neuburg, wo er ganze Tage einsam auf seinem Zimmer zubrachte, stellte er über seine alten Plane und sein bisheriges Leben ernstliche Betrachtungen an. Vorerst sah er ein, daß in dem Leben für seinen Zweck ebensowenig zu gewinnen sey, als in den Büchern; denn er fand dort dieselbe Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Ansichten, wie hier. Er entschloß sich also, ernstlich in sich selbst einzukehren. Auf zweierlei aber war sein

Digitized by Google

Vorsatz gerichtet, einmal, sich von allen Vorurtheilen, vorgefaßten Meinungen loszusagen, und dann eine neue Methode zu finden, die ihn sicher zur Erkenntniß der Wahrheit führen sollte. Dieser Vorsatz, die Ueberlegung, wie er ausgeführt werden könne, beschäftigte und beunruhigte seinen Geist so sehr, daß er endlich in Entzückungen verfiel und Visionen bekam. Aber auch aus diesen konnte er nicht klug werden, und nun — in der geistigen Noth und Bedrängniß — that er das Gelübde, eine Wallfahrt nach dem Gnadenbild der Jungfrau Maria von St. Loretto zu unternehmen, wenn es ihm gelinge, sein Vorhaben glücklich auszuführen. Wichtige und tiefe Aufschlüsse hoffte er in Verbindung mit einer geheimen Gesellschaft zu finden, von welcher damals in Deutschland eine große allgemeine Sage gieng, — mit den Rosenkreuzern. Er forschte derselben emsig nach, bis er zu seiner Beschämung erfuhr, daß die ganze Sache eine Dichtung sey. (Mehreres darüber später.) Von Baiern kam er nach Schwaben, wo er in Ulm den berühmten Mathematiker Faulhaber kennen lernte; dann nach Böhmen, wo er der Schlacht bei Prag anwohnte, hierauf nach Ungarn, und reiste sodann, nachdem er seinen Abschied genommen, über die östlichen und nördlichen Theile von Deutschland nach Paris zurück. Hier widmete er sich vorzüglich dem Studium der Arithmetik und Geometrie und suchte eine allgemeine Methode zu finden, die ihm als Werkzeug dienen sollte, um auch für andere Wissenschaften Wahrheit und Gewißheit zu gewinnen. Dieses muß ihm nach seiner Ueberzeugung gelungen seyn, denn er machte bald eine Reise nach Italien, um sich seines Gelübdes zu entledigen. Man hat es ihm zum Vorwurf gemacht, daß er auf seiner Rückreise durch Florenz den Galiläi nicht besuchte; es war dieß aber wohl nothwendige Vorsichtsmaßregel. Nach seiner Rückkunft brachte er in Paris noch drei Jahre zu. Aufgefordert von vielen Freunden, seine Entdeckungen in der Mathematik und seine philosophischen Ideen durch den Druck bekannt zu machen, begab er sich (weil er dort bessere Muße, wohl auch mehr Sicherheit zu finden hoffte) nach Holland, wo er bald da bald dort wohnend, von 1629—1648, also neunzehn Jahre zubrachte; in diese Zeit fällt die Herausgabe seiner wichtigsten Werke (davon später). Dieselben verschafften ihm großen Ruhm in den Niederlanden, in Frankreich,

Digitized by Google

England, Deutschland, nicht nur bei Gelehrten, sondern auch bei erlauchten Personen. Unter diesen nennen wir zuerst die Prinzessin Elisabeth, die älteste Tochter des unglücklichen Churfürsten von der Pfalz, Friedrich V., Aebtissin von Herford in Westphalen, mit welcher Cartesius einen zum Theil interessanten Briefwechsel führte, namentlich über moralische Gegenstände, die in seinen Schriften nicht berührt sind. Im Jahr 1639 bekam er von Carl I. einen Ruf nach England, wohin er eben abreisen wollte, als der Bürgerkrieg ausbrach. Einen Ruf nach Frankreich unter Ludwig XIII. (Richelieu) lehnte er ab, wie er sagte, aus Liebe zur philosophischen Muße, wahrscheinlicher aus Furcht vor seinen Gegnern, namentlich den Jesuiten. Am schmeichelhaftesten war ihm der Ruf nach Schweden. Die Königin Christine, die durch den französischen Gesandten seine Schriften kennen gelernt hatte, berief ihn an ihren Hof. Er wurde mit Auszeichnung empfangen und mußte der Königin täglich morgens sechs Uhr seine Philosophie vortragen. Dieser Umstand, verbunden mit dem Klima, für welches seine körperliche Constitution zu schwach war, zog ihm eine Lungenentzündung zu, an welcher er 1650 in seinem vierundfünfzigsten Jahre starb. *

Cartesius war ein Mann von lebhaftem Temperament und empfindlicher Gemüthsart, ehrgeizig, von vielseitigen Talenten, ausgezeichneter, umfassender wissenschaftlicher Bildung, denn nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Geschichte der Mathematik und Physik nimmt er eine vorzügliche Stelle ein; achtungswerth ist sein Interesse für die Wahrheit und sein ernstliches Ringen nach Erkenntniß derselben; seine Schriften hatten eine ungewöhnliche Wirkung in der Nähe und Ferne, auf Mit- und Nachwelt. Interessant möchte es seyn, die Urtheile des Leibnitz über den Charakter und die Schriften des Cartesius anzuführen:

Leibnitii Opera ed. Dutens Tom. I. S. 731: „Ich schätze des Cartes unendlich; er ist sehr unterrichtet und hatte mehr gelesen, als seine Anhänger sich einbilden. Man kann sagen, daß er einer von denjenigen ist, welche zu den Entdeckungen ihrer

* Unter den akademischen Schriften von Kiel 1824—1825 findet sich von Cramer bekannt gemacht ein Brief des Leibarztes der Königin, der über die letzte Krankheit des Cartesius berichtet.

Digitized by Google

Vorgänger am meiſten hinzugefügt; aber diejenigen, welche ſich mit ihm begnügen, täuſchen ſich." II. 249. 250. „Ich habe immer erklärt, daß ich des Cartes unendlich ſchätze; — doch iſt es wahr, daß er Kunſtgriffe gebraucht hat, um von den Entdeckungen Anderer zu profitiren, ohne ihnen dafür dankbar ſcheinen zu wollen. Er behandelte vorzügliche Männer auf eine ungerechte und unwürdige Weiſe, wenn ſie ihm Schatten machten, und hatte einen ungemeſſenen Ehrgeiz, ſich zum Haupt einer Parthie zu erheben." V. 393. „Carteſius benützte Bücher mehr, als er ſelbſt den Schein haben wollte. Vortrefflich benützte er die Gedanken Anderer für ſich; ich wünſchte, er hätte es nicht verhehlt (Leibnitz weist dann auf Anſelm, Bruno, Platon, Ariſtoteles, die Stoiker, Leucipp und Demokrit hin)." Dabei iſt aber auch anzuführen, daß von Seiten der Carteſianer dem Leibnitz der Vorwurf gemacht wurde, er wolle ſeinen Ruhm auf den Trümmern des Ruhmes von des Cartes gründen. Seine Schriften ſind folgende:

1) Specimina philosophiæ,
   a) de Methodo, recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi,
   b) Dioptrica,
   c) de Meteoris,
   d) Geometria,

zuerſt franzöſiſch 1637, dann lateiniſch 1644 (mit Ausnahme der Geometrie).

2) Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio (immortalitas) demonstrantur, 1641.
3) Principia philosophiæ, 1644.
4) De passionibus, 1650.
5) De homine et formatione foetus (posth.)
6) Mathematica enthalten die Geometrie des Carteſius mit Commentarien und Abhandlungen anderer Gelehrten.
7) Musicæ Compendium.
8) Epistolæ.

Ausgaben davon erſchienen zu Amſterdam bei Elzevir: Specimina philosophiæ 1664 und 1677, Meditationes de prima philosophia 1678, Principia philosophiæ 1664 und 1677, Pas-

Digitized by Google

siones animæ 1664 und 1677, Tractatus de Homine et de Formatione foetus 1677, Epistolæ Prs. I. et II. 1668. — Zu Frankfurt a. M.: Opera philosophica (Meditationes, Principia, de Methodo, Dioptrice, Meteora, de Passionibus animæ, de Homine et formatione foetus) 1692. Epistolæ 1692. Geometria et Compendium Musices 1695. — In der neueſten Zeit hat Victor Couſin die Werke des Carteſius herausgegeben: 11 Voll. Paris et Strasburg 1824—26. C. Riedel, Cartesii et Spinozæ praecipua opera philosophica. Vol. I. et II. Leipzig 1843. C. F. Hock, Carteſius und ſeine Gegner. Wien 1835.

Ein Cours de philosophie blieb ungedruckt. Außerdem behielt er auch eine Schrift: de Mundo aus Furcht vor der Inquiſition und abgeſchreckt durch das Schickſal Galiläis zurück (vergl. de Methodo); das Wichtigſte von ihrem Inhalt iſt in den Principia philosophiæ enthalten.

13. Benedict v. Spinoza, geb. 1632 (24. Novbr.) in Amſterdam von portugieſiſchen Juden, die ſich daſelbſt niedergelaſſen hatten * und Kaufmannſchaft trieben. Wegen ſeiner vorzüglichen Talente, die ſich früh entwickelten, wollte ihm ſein Vater eine gelehrte Bildung geben laſſen, damit er Rabbiner werden könne. Spinoza ſtudirte alſo die ebräiſche Sprache und Literatur bei jüdiſchen Lehrern (unter denen beſonders ein Moſes Morteira genannt wird) und beſchäftigte ſich bald ausſchließlich mit dem Leſen und Wiederleſen des A. T. und des Talmuds. Schon in ſeinem fünfzehnten Jahre ſtiegen ihm mancherlei Zweifel an den rabbiniſchen Lehren auf, die aber von ſeinen Lehrern mit der Erinnerung zurückgewieſen wurden, daß ſie mit den Grundſätzen der Religion nicht übereinſtimmen. Schon dieſe Vorgänge mochten einen Verdacht gegen ſeine Orthodoxie erzeugen und dieſer Verdacht beſtätigte ſich durch die Anklage zweier junger Leute, die unter dem Schein und Vorgeben der Freundſchaft dem Spinoza ſeine Anſichten über Gott, die Engel, die Unſterblichkeit der Seele u. ſ. w. zu entlocken gewußt hatten. Spinoza wurde vor die Synagoge gefordert; man hielt ihm die Beſchuldigung irreligiöſer Anſichten vor. Anfangs läugnete er;

* Nachkommen von ſolchen, die durch die Verfolgungen von Iſabelle und Ferdinand (in Spanien) und Emanuel (in Portugal) zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts vertrieben worden waren.

Digitized by Google

als aber jene zwei Jünglinge mit ihrem Zeugnisse hervortraten, äußerte Spinoza, daß er auf so gutes Zeugniß hin Alles bekennen wolle, wenn es, um sich zu vertheidigen, nur unwiderleglicher Beweise bedürfe. Dieß reizte den Zorn der Richter, und da Spinoza durchaus nicht bewogen werden konnte, Irrthümer einzugestehen und zu widerrufen, wurde er mit der Excommunication bedroht. Als man dem Spinoza diese Drohung hinterbrachte, antwortete er: Ich betrete mit Freuden den Weg, der mir eröffnet wird und habe den Trost, daß mein Austritt unschuldiger seyn wird, als der Auszug der Ebräer aus Egypten; ich nehme Niemanden Etwas mit und kann mich rühmen, daß man mir Nichts vorzuwerfen hat.

Da er von nun an mit Juden wenig umgieng, so suchte er Bekanntschaft mit Christen und diese redeten ihm zu, nun auch die lateinische und griechische Sprache zu lernen. Sein Lehrer wurde ein Arzt van den Ende, der mit seiner gelehrten Tochter eine lateinische und griechische Schule in Amsterdam hielt, welche sehr besucht war, bis man entdeckte, daß der Lehrer den ersten Samen des Atheismus in die Gemüther der Schüler ausstreue. *

Nachdem Spinoza diese Vorstudien gemacht hatte, wandte er sich zum Studium der Theologie, verließ es aber bald wieder, indem er sich mehr zu dem der Naturwissenschaften hingezogen fühlte. Lange suchte er einen Führer, dem er hierin folgen könnte, als ihm die Schriften des Carteſius in die Hände fielen; er las sie mit Begierde und erklärte in der Folge oft, daß er aus ihnen seine Kenntnisse geschöpft habe.

Indessen wurde sein Verhältniß zu den Juden immer gespannter; je mehr er sich zurückzog, desto mehr fürchteten sie ihn und suchten ihn nun vorerst auf gütlichem Wege unschädlich zu machen. Sie boten ihm Geld (jährlich 1000 fl.) an, wenn er sich ferner zu ihnen halten wolle; Spinoza, der nur seiner Ueberzeugung folgen wollte, schlug es aus, und nun entbrannte der Haß, der sogar sein Leben in Gefahr setzte. Durch eine glückliche Wendung entgieng Spinoza dem Dolche eines jüdischen

* Derselbe wurde später wegen Theilnahme an einem Complott zu Aufwiegelung einiger französischer Provinzen in Frankreich gehängt.

Digitized by Google

Meuchelmörders. Er entschloß sich, Amsterdam zu verlassen. Während er mit der Ausführung dieses Entschlusses umgieng, wurde er von der jüdischen Gemeinde wirklich excommunicirt und sein alter Lehrer brachte es sogar dahin, daß er als Gotteslästerer auch von dem Magistrat aus der Stadt exilirt wurde. Nun mußte er also Amsterdam verlassen. Er gieng zunächst auf's Land zu einem Freunde unweit Amsterdam (1660, er war achtundzwanzig Jahre alt). Hier, wie in der Folge, beschäftigte er sich neben seinen Studien mit dem Unterricht junger Leute, mit dem Schleifen optischer Gläser und mit Malen, um durch den Verkauf der verfertigten Arbeit sich seinen täglichen Unterhalt zu erwerben. Nachdem er sich drei bis vier Jahre bei seinem Freund aufgehalten hatte, gieng er (1664) nach Rynsburg in der Nähe von Leiden, von da nach Voorburg bei Haag und endlich nach Haag selbst, um mit seinen Freunden bequemer zusammenleben zu können. Hier wohnte er zuerst bei einer Wittwe van Velden, später, weil es ihm da zu theuer war, bei einem Maler, Heinrich van der Spyk, in dessen Hause er auch starb (1677) in seinem fünfundvierzigsten Lebensjahr an der Schwindsucht, an welcher er seit seinem zwanzigsten Jahr gelitten hatte.

Ungeachtet seiner stillen Zurückgezogenheit hatte Spinoza viele Freunde, auch in den ausgezeichnetsten Ständen der bürgerlichen Gesellschaft; dieß beweist insbesondere sein ausgebreiteter Briefwechsel. Sein Ruf drang auch in's Ausland; er erhielt eine Vocation als Lehrer der Philosophie nach Heidelberg, mit dem ausdrücklichen Versprechen, daß man seine Lehrfreiheit nicht beschränken wolle, in der Ueberzeugung, er werde sie nicht mißbrauchen, um die öffentlich bestehende Religion anzutasten. Spinoza lehnte das Anerbieten ab und sein Hauptgrund war wohl der, daß er, wie er sich ausdrückt, nicht wisse, wieweit er die Freiheit zu philosophiren beschränken müsse, um nicht in den Verdacht zu kommen, als wolle er die öffentlich bestehende Religion antasten (Ep. 54). Uneigennützig schlug er mehrere ihm angebotene Unterstützungen und Geschenke aus, trat sogar seinen Antheil an der väterlichen Erbschaft, ausgenommen ein Bett, seiner Schwester ab und nährte sich auf die vorhin angegebene Weise. Seine Arbeitsamkeit war so anhaltend, daß er, nach dem Zeugnisse seines Wirthes, oft mehrere Monate das Haus

Digitized by Google

nicht verließ. Den Hauptzug seines Charakters bildet eine ungewöhnliche Ruhe und Heiterkeit des Gemüths, die offenbar ihren Grund in seiner Weltanschauung hatte; mit diesem Hauptzuge hieng Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit und Gefälligkeit, Bescheidenheit und Genügsamkeit auf's innigste zusammen. Nimmt man hiezu noch sein ausgezeichnetes Talent und seine ebenso vielseitige als gründliche wissenschaftliche Bildung, so scheint es freilich fast unbegreiflich, wie Spinoza während seines Lebens, ja nach dem Tode noch so viele Feinde und Verläumder haben konnte. Auch von den letzten Augenblicken seines Lebens trug man mancherlei ärgerliche Geschichtchen herum: Spinoza, erzählte man, habe während seiner Krankheit Niemanden vor sich gelassen, damit man ihn nicht sterben sehe; namentlich habe er befohlen, ja keinen Geistlichen zu ihm zu lassen; er habe mehreremal seufzend den Namen Gottes ausgerufen, und als man ihn gefragt, ob er denn jetzt an Gottes Daseyn glaube, geantwortet, das Wort sey ihm nur aus Gewohnheit entschlüpft; er habe endlich, als er den Tod nahe fühlte, einen betäubenden Saft zu sich genommen, sodann die Vorhänge seines Bettes vorgezogen und sey in bewußtlosem, tiefem Schlafe in die Ewigkeit hinübergegangen. Alle diese Erzählungen sind jedoch nicht nur durch das innere Merkmal der Albernheit, sondern auch durch den geschichtlichen Umstand widerlegt, daß Spinoza's Tod nicht die Folge einer Krankheit gewesen, die ihn auf's Bett geworfen hatte; vielmehr starb er, nachdem er Morgens noch bei seinen Hausleuten gewesen war, ganz schnell und unerwartet Nachmittags drei Uhr (den 21. oder 23. Febr.) im Beisеyn seines Freundes, des Arztes Ludwig Meyer von Amsterdam. Forscht man nach den Quellen, aus welchen der Haß und die Verläumdung geflossen seyn möge, so kommt zuerst in Betracht seine Trennung von der jüdischen Religionsgemeinschaft, sodann sein philosophisches System, sofern es insbesondere mit den Lehrsätzen der christlichen Theologie in mehr oder minder entschiedenem und auffallendem Gegensatz stand. Daher denn auch diejenigen, welche seinen Charakter achteten, denselben nur aus Inconsequenz erklären konnten. So urtheilt namentlich Bayle: „Diejenigen, welche den Spinoza gekannt haben, und namentlich die Bauern derjenigen Dörfer, wo er einige Zeit in Zurückgezogenheit lebte, stimmen

Digitized by Google

darin überein, daß er ein Mann gewesen von gutem Umgang, freundlich, leutselig, rechtschaffen, dienstfertig und sehr geregelt in seinen Sitten. Das ist befremdend und sonderbar (setzt Bayle hinzu), denn sein System ist die monströseste Hypothese, die man sich einbilden kann, die absurdeste, den evidentesten Begriffen unseres Geistes und den Lehren des Evangeliums gerade entgegengesetzt. Im Grunde aber (bemerkt Bayle weiter) darf man sich hierüber nicht mehr wundern, als daß es viele Leute giebt, die ein sehr schlechtes Leben führen, ungeachtet sie an das Evangelium glauben." — Endlich ist noch der Umstand zu erwägen, daß Spinoza, der sich von der jüdischen Religionsgemeinschaft losgesagt hatte, doch nicht zur christlichen Kirche übergieng; so kam er in den Verdacht, daß er keine Religion habe und ein Gotteslängner sey. Stoupe in seinen Briefen über die Religion der Holländer (1673) sagt von Spinoza: „Er ist ein schlechter Jude und kein besserer Christ." Zwar besuchte Spinoza zuweilen den christlichen Gottesdienst, lobte manchmal eine christliche Predigt, pflegte wohl auch die Kinder seines Hauswirthes auszufragen, was sie aus der angehörten Predigt sich bemerkt und behalten hätten, und legte durch dieses Alles an den Tag, daß er sich für die christliche Religion interessire, aber nie ist er zur christlichen Kirche übergetreten. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist folgendes: Ein Schüler und Freund von ihm, ein junger Niederländer, hatte sich während seines Aufenthaltes in Rom bewegen lassen, zur katholischen Kirche überzutreten und schrieb nun an Spinoza einen Brief (Ep. 73), worin er diesen zu demselben Schritt aufforderte. Spinoza antwortete ihm auf sehr mißbilligende Weise und verwies ihn auf einige Stellen des N. T., um ihm darzuthun, daß die Aufnahme in eine besondere christliche Kirche gar nicht nothwendig sey, um ein wahrer Christ zu seyn. „Weil wir", sagt Spinoza, „nach Johannes in Gott bleiben und Gott in uns bleibet, so ist alles dasjenige, wodurch sich die katholische Kirche von anderen unterscheidet, überflüssig und bloßer Aberglaube. Gerechtigkeit und Liebe sind die einzigen und sicheren Zeichen des wahren katholischen Glaubens und die wahre Frucht des h. Geistes. Wo diese vorhanden sind, da ist Christus wahrhaft gegenwärtig, und wo sie nicht sind, da ist Christus nicht; denn allein durch den Geist Christi können wir zur

Digitized by Google

Gerechtigkeit und Liebe Gottes geführt werden." Aus dieſem geht wohl deutlich hervor, daß Spinoza, wenn er ſich auch an die einzelne Form, unter welcher das Chriſtenthum (zeitlich und örtlich) exiſtirte, nicht binden wollte, doch den inneren ſittlich-religiöſen Geiſt deſſelben wohl zu ſchätzen wußte. *

Die Schriften des Spinoza ſind, der Zeitfolge nach geordnet, folgende:

1) Renati des Cartes Principiorum Prs. I. et II. more geometrico demonstratæ per Bened. de Spinoza, Amstelodamensem; accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quæ tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami 1663.

Dieſes Werk entſtand nach der Vorrede des Ludwig Meyer, der es mit Genehmigung des Spinoza herausgab, aus Veranlaſſung des Unterrichts, den dieſer einem Jünglinge über die carteſianiſche Philoſophie gab. Schon dieſes Werk enthält eigenthümliche, von Carteſius abweichende Philoſopheme. Spinoza erklärt ſich ſelbſt in Ep. IX. dahin: „Amici rogarunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatus, secundam Partem Principiorum Cartesii, more geometrico demonstratam et praecipua, quæ in Metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram" u. ſ. w.

2) Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non

* Neben der Stelle Epist. 21.: »Cæterum quod quædam Ecclesiæ his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus mihi absurde loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit,« ſollte man doch die unmittelbar vorhergehende (in derſelben Epistol.) nicht überſehen: »Ut mentem meam clarius aperiam, dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de æterno illo filio Dei, h. e. Dei æterna sapientia, quæ sese in omnibus rebus et maxime in Mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quæ sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.«

Digitized by Google

tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi. sed eandem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse. Hamburgi 1670.

Wir bemerken dazu nur, daß dieſe Schrift kritiſche und exegetiſche Urtheile enthält, die in Deutſchland erſt im achtzehnten Jahrhundert auf dem Gebiete der Theologie Aufſehen erregten und bis in die gegenwärtige Zeit wirken. Bald nach ihrer Erſcheinung wurde ſie von den Generalſtaaten verboten, welchem Verbot man aber dadurch auszuweichen ſuchte, daß man ſie unter verſchiedenen falſchen Titeln herausgab (einmal unter dem Titel: Fr. Henriquez de Villacorta M. Doct. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. Archiatri Opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum Regis. Amstelodami 1673.)

Dieß ſind die zwei einzigen Schriften des Spinoza, die bei ſeinen Lebzeiten erſchienen.

3) Die Opera posthuma, die Ludwig Meyer 1677 zu Amſterdam in Quart herausgab, enthalten

a) Ethica, more geometrico demonstrata in fünf Theilen,
b) Tractatus politicus, unvollendet,
c) De intellectus emendatione, gleichfalls unvollendet,
d) Epistolæ doctorum quorundam virorum ad B. de Spinoza et Auctoris responsiones,
e) Compendium grammatices linguæ ebraeæ, auch unvollendet.

Eine vollſtändige Ausgabe von Spinoza's Schriften beſorgte Paulus, Jena 1802, in 2 Voll. 8. und A. F. Gfrörer, Stuttgart.

Die Literatur über Spinoza iſt beſonders in der neueren Zeit reich:

J. G. Herder, Gott. Ein Geſpräch. Gotha 1787.
C. H. Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza. Leipzig 1789.
H. C. W. Sigwart, über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der carteſianiſchen Philoſophie. Tübingen 1816.
H. Ritter, welchen Einfluß hat die Philoſophie des Carteſius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt? Berlin 1817.
C. Rosenkranz, de Spinozæ philosophia. Halæ et Lips. 1828.
C. Thomas, Spinozæ Systema philosophicum delineavit. Regiom. 1835.

Digitized by Google

C. B. Schlüter, die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten. Münſter 1836.

B. Auerbach, Spinoza, ein hiſtoriſcher Roman. Stuttg. 1837.

H. C. W. Sigwart, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. Tübingen 1839.

C. Thomas, Spinoza als Metaphyſiker vom Standpunkt der hiſtoriſchen Kritik. Königsberg 1840.

A. Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes. Paris 1842.

C. v. Orelli, Spinoza's Leben und Lehre. Aarau 1843.

14. Johann Locke, geb. 1632 zu Wrington (in England). Nachdem er den erſten Unterricht in London erhalten hatte, kam er im Jahr 1651 (im neunzehnten Jahr) auf die Univerſität Oxford. Hier ergieng es ihm mit dem Studium der Philoſophie, wie faſt allen talentvollen Zeitgenoſſen, die ſcholaſtiſche Philoſophie erregte ihm bald Ekel. Dagegen fand er in den Schriften des Carteſius eine angenehme und geſunde Nahrung des Geiſtes; ſein Hauptſtudium machte übrigens die Medicin aus. Im J. 1664 gieng er mit dem engliſchen Geſandten an den brandenburgiſchen Hof und hielt ſich ein Jahr lang in Berlin auf. Nach ſeiner Rückkunft machte er die für ſein künftiges Schickſal wichtige Bekanntſchaft mit dem Grafen von Shaftesbury, der unter Carl II. theils als Miniſter (Cabal-Miniſterium), theils als Gegner der königlichen Regierung eine bedeutende Rolle ſpielte. Bei dieſem Staatsmanne brachte nun Locke außer einigen Reiſen, die er nach Frankreich machte, ſein Leben zu. Als derſelbe ſein Vaterland verlaſſen mußte, folgte ihm Locke freiwillig ins Exil nach Holland. Sein Freund ſtarb daſelbſt; Locke aber kehrte 1689, nachdem Wilhelm von Oranien den engliſchen Thron beſtiegen hatte, in ſein Vaterland zurück, gab hier nach und nach ſeine verſchiedenen Schriften heraus und ſtarb 1704 (den 28. October) in ſeinem zweiundſiebenzigſten Jahr. Sein Hauptwerk iſt

1) Essais sur l'entendement humain, erſtmals erſchienen 1690.

Die franzöſiſche Ueberſetzung von Coſte wurde nach der vierten Auflage vom Jahr 1700 unter Mitwirkung des Locke gemacht und hat daher Vorzüge ſelbſt vor dem Original; ſie

Digitized by Google

erſchien das erſtemal a. 1700 und dann in mehreren Auflagen. Außerdem iſt aber auch noch anzuführen

2) ſeine Schrift: Du Gouvernement civil (nach der franzöſiſchen Ueberſetzung) und
3) die: Sur l'éducation, welche letztere nicht ſo ganz vergeſſen ſeyn ſollte.

15. Samuel Pufendorf, geb. 1632 (8. Januar) in einem Dorf Flöſe, unweit Chemnitz, nach Anderen im Dorf Chemnitz (im Königreich Sachſen). In Leipzig ſtudirte er Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz, gieng darauf nach Jena, wo ihn der berühmte Erhard Weigel zum Studium des Naturrechts ermunterte. Im J. 1661 wurde er Erzieher von dem Sohne des ſchwediſchen Geſandten in Kopenhagen; in dieſer Zeit ſtudirte er den Grotius und Hobbes und ſuchte ihre Theorien zu vereinigen, zu ergänzen und beſſer zu ordnen. Hieraus entſtanden ſeine Elementa jurisprudentiae universalis, die er zu Haag 1660 herausgab und dem Churfürſten von der Pfalz, Carl Ludwig, dedicirte. Dieſer berief ihn 1661 nach Heidelberg als Lehrer des Natur- und Völkerrechtes — der erſte Lehrſtuhl dieſes Fachs in Deutſchland. Von da wurde er 1670 auf die ſchwediſche Univerſität Lund berufen und gab hier 1672 ſein Jus naturæ et gentium, im J. 1673 einen Auszug unter dem Titel: De officio hominis et civis heraus. Viel beſchäftigten ihn die heftigen Streitigkeiten, in welche er mit ſeinen Gegnern verwickelt wurde. (Er wurde ſchwediſcher Rath und Hiſtoriograph.) Im J. 1686 wurde er nach Berlin berufen, um die Geſchichte des Churfürſten Friedrich Wilhelm des Großen zu ſchreiben; daſelbſt ſtarb er den 26. October 1694, nachdem er in demſelben Jahr vom Könige von Schweden in den Freiherrnſtand erhoben worden.

16. Nikolaus Malebranche, geb. 1638 zu Paris, wo ſein Vater geheimer Sekretär des Königes war. Er ſtudirte anfangs in dem Oratorium Kirchengeſchichte und Kritik der Bibel, aber ohne bedeutenden Erfolg und daher auch ohne anhaltendes Intereſſe. Er entſchloß ſich nun, die Studien bei Seite zu legen, allein die Frömmigkeit zu üben und in Stille der Seele auf die Erleuchtung der göttlichen Weisheit zu harren. Ein Zufall machte ihn mit der carteſianiſchen Philoſophie bekannt. Als er an

Digitized by Google

einem Buchladen vorbeigieng, bot ihm der Buchhändler die so eben erschienene Schrift des Carteſius: De homine an. Er las ſogleich einige Stellen und fühlte ſich theils durch den Inhalt, theils durch die Darſtellung ſo angezogen, daß er ſie kaufte und mit der lebhafteſten Theilnahme ſtudirte. Von nun an war ſeine Neigung für die Philoſophie entſchieden; er pflegte zu ſagen, der erſte Menſch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, habe keine Geſchichte und keine Kritik gehabt, aber gewiß philoſophirt, und er ſelbſt wünſche ſich keine beſſere Gelehrſamkeit, als die Adam gehabt habe. Zehn Jahre lang beſchäftigte ihn das Studium der carteſianiſchen Philoſophie; und nun entſchloß er ſich, die Reſultate davon öffentlich bekannt zu machen. Ueberzeugt, daß der rechte Weg zur Wahrheit durch die carteſianiſche Philoſophie noch nicht gefunden ſey, widmete er ſeine Forſchung hauptſächlich dieſem Problem und hieraus entſtand ſein berühmteſtes Werk: De la recherche de la vérité. Das erſte Buch erſchien 1673, ein zweites und drittes 1674. Von den verſchiedenen Ausgaben iſt die letzte (die ſiebente) zu Paris 1712 herausgekommen. Von L'enfant wurde das Werk (nach der ſiebenten Ausgabe) in's Lateiniſche überſetzt 1753. Außerdem ſind von ſeinen Schriften zu nennen: Conversations chrétiennes, Paris 1733 und Traité de la Nature et de la Grace, Amsterdam 1680. Eine Ausgabe ſeiner ſämmtl. Werke erſchien von Jules Simon, Paris 1842, in drei Quartbänden. Malebranche ſtarb 1715 im 77ſten Lebensjahr.

17. Gottfried Wilhelm v. Leibnitz, geb. zu Leipzig den 21. Juni 1646. Sein Vater war Profeſſor der Moral in Leipzig; derſelbe ſtarb ſchon im J. 1652 und Leibnitz wurde von nun an von ſeiner Mutter allein erzogen. Die Elemente der lateiniſchen und der griechiſchen Sprache lernte er in der damals berühmten Nicolai-Schule. Kaum hatte er von dieſen zwei Sprachen ſo viel gelernt, daß er einen Autor leſen konnte, ſo machte er ſich auch hinter die von ſeinem Vater hinterlaſſene reiche Bibliothek, las Schriften aller Art und aus den verſchiedenſten Fächern und legte damit den Grund zu ſeiner in einem ungewöhnlichen Grade vielſeitigen und ausgebreiteten Gelehrſamkeit. *

* Die näheren Umſtände berichtet Guhrauer: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie (1842). 1r Thl. S. 9 folg.; welche Schrift auch in der weiteren Erzählung vielfach, oft wörtlich benützt iſt.

Digitized by Google

In seinem fünfzehnten Jahre (1661) wurde er als Bürger der Universität eingeschrieben und studirte zunächst vorzüglich Mathematik und Philosophie, letztere hauptsächlich unter der Leitung des Jakob Thomasius; auch fiel ihm jetzt Cartesius in die Hände und er entschied sich für die neuere Physik, ohne jedoch die Alten, namentlich den Aristoteles aus den Augen zu verlieren.

Unter dem Präsidium des J. Thomasius vertheidigte Leibnitz (30. März 1663) seine Dissertation: De Principio individui.* um den Grad eines Baccalaureus der Philosophie zu erhalten. Nachdem dieses geschehen, besuchte er auf ein Halbjahr (bis Herbst 1663) die Universität Jena, wo ihn besonders Ehrhard Weigel, als Lehrer der Mathematik und als Lehrer der Moral und des Naturrechts anregte. Eine Folge der von diesem Lehrer ausgegangenen Anregung war es ohne Zweifel, daß sich Leibniz mit der Verbindung der Zahlen und Begriffe beschäftigte und an den Nutzen einer solchen Verbindung für die Wissenschaften glaubte; denn Weigel suchte im Geiste der pythagoreischen Schule die Begriffe auf Zahlen zurückzuführen. Die Resultate dieser Studien machte er in seiner: Ars combinatoria öffentlich bekannt. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt beschäftigte er sich vorzugsweise mit juridischen Studien und habilitirte sich zu Ende des Jahrs (7. December) 1664 als Magister der Philosophie durch eine Abhandlung: Specimen difficultatis in jure, seu Quæstiones Philosophicæ amoeniores ex jure collectæ. Im folgenden Jahre, 1665, vertheidigte Leibnitz nach einander in öffentlicher Disputation zwei Abhandlungen aus dem römischen Recht: De conditionibus, specimen certitudinis in jure, und disputirte das Jahr darauf (7. März 1666) pro loco, d. h. in der Absicht, künftig in der philosophischen Facultät einen Platz zu erhalten, mit der Disputatio arithmetica de Complexionibus, welche ein Theil der in demselben Jahr von ihm herausgegebenen Schrift: De arte combinatoria ist.

Nach allem diesem hatte er, um sich zu einem öffentlichen Amte zu befähigen, nur noch den Grad eines Doctor juris utriusque zu erwerben. Allein die juristische Facultät in Leipzig wies

* Herausgegeben von Guhrauer 1837. Berlin.

Digitized by Google

kungen und Zusätze. Da diese bei einer persönlichen Zusammenkunft mit Tschirnhausen dessen Beifall erhielten; so verfaßte er eine eigene Schrift über die Methode Tschirnhausens, Wahrheit zu finden. Gegen das Ende des Jahrs 1702 gieng er nach Leipzig, erhielt dort (1703) die Magisterwürde und erwarb sich durch Vertheidigung einer Dissertation: Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta die licentiam legendi. Diese Dissertation schickte Wolff auf Menke's Rath dem Leibnitz und machte so die erste Bekanntschaft mit diesem, der übrigens in Wolff mehr den Mathematiker als den Philosophen erkannte und schätzte. Unter seiner Mitwirkung wurde Wolff (1706) Professor an der philosophischen Facultät in Halle; als solcher schrieb er zuerst seine mathematischen und physikalischen Werke. Nach diesem machte er sich auch an die Philosophie, gab nach und nach heraus seine: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, 1710, V. G. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt, 1719, V. G. von der Menschen Thun und Lassen, 1720, endlich V. G. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, 1721. Alle diese Werke und der Beifall, den er als akademischer Lehrer fand, veranlaßten ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg; er lehnte alle ab und wurde dafür von seinem Könige zum Hofrath ernannt und erhielt eine ansehnliche Gehaltszulage. Dieses Glück blieb aber nicht ungetrübt. In Halle selbst erhoben sich Gegner, die Pietisten, an deren Spitze der Theolog Joachim Lange stand. Sie beschuldigten seine Philosophie nicht nur der Heterodoxie, sondern des Atheismus und einer dem Staate, der Sittlichkeit und Religion gefährlichen Tendenz, wozu sie sich eines gewissen Strähler als ihres Organes bedienten. Ihre Verfolgungen waren lange fruchtlos, da Wolff an dem aufgeklärten Minister Cocceji und an dem Könige selbst seine Stütze hatte. Auch gelang es ihnen nicht, den Sohn von Lange zum Adjuncten der philosophischen Facultät zu machen, sondern einem Schüler von Wolff, Thümmig, wurde die Stelle zu Theil. Indessen erreichte Lange am Ende doch seinen Zweck auf folgende Weise: Er wußte einige Offiziere, die zu den täglichen Gesellschaftern

Digitized by Google

in jurisprudentia (1668), widmete ihn dem genannten Churfürsten und wurde von diesem a. 1670 (in seinem 24sten Jahr) zum Rath am Ober-Revisionscollegium zu Mainz, dem höchsten Tribunale des Churfürsten- und Erzbisthums ernannt, nachdem er von demselben schon zuvor auf andere Weise verwendet worden war.

Von nun an wurde Leibnitz in größere, allgemeine politische Verhältnisse und Plane verwickelt; eine Sendung an Ludwig XIV., um dessen gefährlichen Eroberungsgeist von Deutschland ab nach Egypten hinzuwenden, schlug fehl. Leibnitz benützte inzwischen den Aufenthalt zu Paris für wissenschaftliche Studien, indem er die Bibliotheken besuchte, mit den berühmtesten Gelehrten, aber auch mit den geschicktesten Mechanikern Umgang pflegte, und eine Rechnungsmaschine verfertigte, die er (1673) der Akademie der Wissenschaften vorlegte. In demselben Jahre gieng er mit dem Mainz'schen Gesandten nach London, um daselbst den nämlichen politischen Plan zu verfolgen.

Auch hier beschäftigte er sich auf ähnliche Weise, wie zu Paris. Nun starb aber der Churfürst von Mainz (12. Febr. 1673) und Leibnitz kehrte (im März) nach Paris zurück. Bald nachher (18. April 1673) wurde er von der königlich englischen Societät der Wissenschaften zu London zu ihrem Mitglied ernannt. Während dieses zweiten Aufenthaltes in Paris waren hauptsächlich Geometrie und Analysis diejenigen Wissenschaften, in welchen sein Geist arbeitete, und worin er von Entdeckung zu Entdeckung fortschritt, bis er im Sommer 1676 zu der Erfindung der Differenzial-Rechnung durchbrach,* welche hinreichen würde, seinen Namen unsterblich zu machen. Auch die Akademie der Wissenschaften in Paris wollte ihn zum Mitgliede aufnehmen, wenn er zur katholischen Kirche übertrete, was aber Leibnitz standhaft verweigerte (1699 wurde er ohne diese Bedingung aufgenommen). Im October desselben Jahres (1676) trat er in die Dienste des (zur katholischen Kirche übergegangenen) Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig, als Rath und Bibliothekar in Hannover; auf seiner Reise dahin über England und Holland besuchte er den Spinoza. Zu Ende des Jahrs 1676 traf er in Hannover ein.

* Vergl. Guhrauer l. c. S. 170.

Digitized by Google

Vielfache Studien und Arbeiten im Berg- und Münzwesen, in der Chemie, Mineralogie und Geologie beschäftigten ihn die ersten Jahre; 1678 wurde er Mitglied der Justiz-Kanzlei; aber schon im Jahr 1679 (18. December a. St.) starb der Herzog, und es folgte ihm sein Bruder Ernst August, der im J. 1692 zum Churfürsten erhoben wurde. Seine Gemahlin, Sophie, war eine Freundin von Leibnitz, und als seine Tochter, Sophie Charlotte, Königin von Preußen wurde, kam Leibnitz mit dem preußischen Königshause in Berührung. In den nächsten Jahren (1681 u. folg.) waren es hauptsächlich theils die eroberungs- und herrschsüchtigen Unternehmungen und Plane Ludwigs XIV., theils die Versuche, eine Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zu Stande zu bringen, woran auch Leibnitz sehr lebhaften und thätigen Antheil nahm. In der ersteren Beziehung gab er seinen: Mars christianissimus, auctore Germano Gallo-Graeco, ou Apologie des Armes du Roy trés chrétien contre les chrétiens heraus; im anderen Interesse verfaßte er den Entwurf einer philosophischen Explication des katholischen Glaubens, welcher aber erst 1819 unter dem Titel: Systema theologicum herausgegeben wurde. Es verhält sich damit näher folgendermaßen:

Jener Entwurf, von Leibnitzens eigener Hand lateinisch geschrieben, aber unvollendet, befand sich — mit der ihm von einem Bibliothekar gegebenen Aufschrift, in der Bibliothek zu Hannover. Während der französischen Occupation Hannovers in den Jahren 1803 u. folg. fanden ihn daselbst die Franzosen, nahmen ihn hinweg, und er erschien im öffentlichen Druck zuerst in Paris 1819, sodann 1820 mit einer deutschen Uebersetzung herausgegeben von Räß und Weis zu Mainz, mit einer Vorrede von dem Exjesuiten Doller.* Dieses sogenannte Systema theologicum hat man vorzüglich benützt, um darzuthun, daß Leibnitz Cryptokatholik gewesen sey. Die näheren Umstände und Verhältnisse aber, und das hieraus sich ergebende Urtheil hat Guhrauer

* Vergl. den Sophronizon von Paulus, fünfter Jahrgang, fünftes Heft, 1823.
Ueber die Entdeckung, daß Leibnitz ein Katholik gewesen sey, von G. F. Schulze, Göttingen 1827; und
Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1827. Zehntes Heft. October. Nr. 60.

Digitized by Google

in der angeführten Schrift, zweiter Theil, S. 19 folg. niedergelegt.

Eine ganz andere Aufgabe war es, die er vermittelſt einer Reiſe nach Italien löſen ſollte, nämlich die Genealogie des Hauſes Braunſchweig zu erforſchen.

Im Herbſt des Jahrs 1687 reiste er ab — zunächſt nach Wien; hier traf er im Mai 1688 ein (gerade zu der Zeit, als eine türkiſche Geſandtſchaft mit Friedensvorſchlägen in dem kaiſerlichen Lager angekommen war) und verweilte daſelbſt neun Monate bis Januar 1689. In dieſer Zeit verfaßte er das kaiſerliche Manifeſt, welches die Erwiederung auf dasjenige Manifeſt war, mit welchem Ludwig XIV. (24. Septbr. 1688) dem Kaiſer den Krieg erklärte, indem er gleichzeitig den Rhein überfiel und Philippsburg eroberte. Von Wien reiste Leibnitz über Venedig nach Rom, wo er mit den ausgezeichnetſten Gelehrten in geſellſchaftlicher Verbindung lebte und ſogar den Antrag erhielt, die Stelle eines Cuſtoden der Vaticaniſchen Bibliothek zu übernehmen, wenn er zur katholiſchen Kirche übertreten wolle. Von Rom begab er ſich nach Florenz, Bologna, Modena und hier gelang es ihm, den Zweck ſeiner Reiſe zu erreichen, die Verwandtſchaft zwiſchen den Häuſern Eſte und Braunſchweig nachzuweiſen. Im Jahr 1690 traf Leibnitz wieder in Hannover ein, im Jahr 1692 wurde ſein Herzog durch ein Concluſum des Churfürſten-Collegiums in Regensburg zum neunten Churfürſten ernannt, und im Jahr 1696 erhielt er ſelbſt von dieſem in Anerkennung ſeiner Verdienſte den Rang eines Geheimen-Juſtizrathes. Hier möchte nun der Ort ſeyn, ſeiner hiſtoriſchen und publiciſtiſchen Leiſtungen Erwähnung zu thun. Es gehören aber hieher ſein Codex juris gentium diplomaticus I. Bd. 1693, und der Nachtrag dazu: Mantissa codicis juris gentium diplomatici 1700; Accessiones historicæ, 2 Bände, 1698; Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes, 1707—1711; Annales Imperii occidentis Brunsvicenses, jetzt erſt (1843) im Druck erſchienen;* endlich iſt er der Herausgeber der Historia arcana

* Godofredi Wilh. Leibnitii Annales Imperii occidentis Brunsvicenses. Ex codd. bibl. reg. Hannoveranæ ed. G. H. Pertz. Tom. I. Annales annorum 768—876. Hannover.

Digitized by Google

sive de vita Alexandri VI. Papæ, seu excerpta ex diario Joannis Burchardi 1697. Mit diesen historischen Arbeiten hiengen wenigstens einigermaßen Forschungen über den Ursprung und die Verwandtschaft der Sprachen zusammen, die Leibnitz freilich über die Gränzen Deutschlands, ja Europa's ausdehnte, indem er sich seiner Verbindungen theils mit den Jesuiten (namentlich in China), theils mit Peter dem Großen zu diesem Zwecke bediente. Doch kam er auch aus weiter Ferne immer wieder auf die deutsche Sprache und Nation zurück, die ihm zunächst am Herzen lagen.

Im Jahr 1698 (23. Januar) starb der Churfürst Ernst August, und ihm folgte sein ältester Sohn, Georg Ludwig. Noch zu Lebzeiten des ersteren faßte Leibnitz den Gedanken, durch Preußen und Hannover eine Vereinigung der Lutheraner und Calviniſten zu Stande zu bringen, um theils gegen Frankreich, theils gegen den Pabst eine stärkere Macht zu gründen; er entwickelte in dieser Absicht eine sehr lebhafte und gewandte Thätigkeit, allein der ganze Plan mußte aufgegeben werden, als im Jahr 1706 bei der Vermählung des Kronprinzen von Preußen, Friedrich Wilhelm, mit der Tochter des Churfürsten von Hannover, Sophie Dorothea, der lutherischen Braut von Seiten des Königes von Preußen die vollständigste Religionsfreiheit zugesichert wurde.

Glücklicher war Leibnitz mit dem Wunsche, in Berlin eine Akademie der Wissenschaften zu gründen; dieses geschah den 11. Juli 1700 und Leibnitz wurde (12. Juli) zum Präsidenten ernannt. Neue Arbeit erhielt er durch die Verhandlungen über die Erhebung Preußens zum Königreich (welche im Jahr 1701 den 18. Januar vollzogen wurde) und über die Succession des Hauses Hannover auf dem Throne Englands. Mit dem letzteren Ereignisse standen die Versuche, die Verfassung oder wenigstens die Liturgie der englischen Kirche in Preußen und Hannover einzuführen, im Zusammenhang, wie Leibnitz auch den englischen Deisten (von welchen er Toland persönlich kennen lernte) entgegenzuwirken beabsichtigte, allein er konnte bei Georg Ludwig, der im Jahr 1714 König von England geworden war, keinen Einfluß gewinnen. Im Jahr 1711 kam er in Torgau das erstemal mit Peter dem Großen zusammen und hielt von da an einen

Digitized by Google

fortwährenden Briefwechsel mit russischen Staatsmännern in verschiedenartigen wissenschaftlichen Interessen.

Was philosophische Arbeiten betrifft, so sind aus dieser Zeit zu erwähnen die Nouveaux Essais sur l'entendement humain, die schon 1704 fertig waren, aber erst fünfzig Jahre nach Leibnitzens Tode herausgegeben wurden, die Theodice, die er im Jahr 1710 herausgab und die Monadologie oder Principia philosophiæ.

Er starb den 14. November 1716 Abends gegen zehn Uhr an einem Gichtanfalle in Hannover; seine Leiche begleitete zum Grabe Niemand als Eckhart. Die Societäten der Wissenschaften in Berlin und London ignorirten seinen Tod; dagegen war in der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris Fontenelle das Organ, wodurch sie dem Andenken des großen Mannes den Zoll der Bewunderung gewährte, welche sein Jahrhundert ihm schuldig war.

Seine philosophischen Schriften betreffend ist folgendes anzuführen:

Zu seinen Lebzeiten erschien außer den einzelnen Abhandlungen, namentlich in den Actis eruditorum (1682 von Otto Menke in Leipzig gegründet) und in dem Journal des Savans (das seit 1666 bestand), nur seine Essais de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Amsterdam 1710 (und in späteren Ausgaben, auch in einer lateinischen und einer deutschen Uebersetzung). Nach seinem Tode wurden nach und nach herausgegeben:

1) Oeuvres philosophiques de feu Msr. de Leibnitz, ed. Raspe. Amsterdam et Leipzig 1765 (den Hauptinhalt bilden die Nouveaux Essais sur l'entendement humain).
2) Leibnitii Opera, studio Ludovici Dutens. Genevæ 1768. 6 Voll. 4.
3) A Collection of papers, which passed between thee late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 a. 1716, relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Clarke. London 1717.
4) Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Leibnitz, Clarke, Newton, par des Maiseaux. Amsterd. 1719.

Digitized by Google

5) Otium Hannoveranum sive Miscellanea Leibnitii ed. Feller. Lipsiæ 1718. Eine zweite Sammlung: Monumenta varia inedita. Lips. 1724.

6) Leibnitii Epistolæ ad diversos, ed. Kortholt. Lipsiæ 1734 bis 1742.

7) Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Gruber. Hannover et Göttingen 1745.

8) Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina ed. Feder. Hannover 1805.

9) Dissertatio de Principio individui, herausgegeben von G. F. Guhrauer. Berlin 1837.

10) Die deutschen Schriften von Leibnitz, herausgegeben von demselben, 2 Bände. Berlin 1838, 1840.

11) Leibnitii opera philosophica, ed. Erdmann. Berlin 1839.

12) Oeuvres de Leibnitz, nouvelle édition, von M. A. Jacques. Paris 1842.*

13) Leibnitzens gesammelte Werke aus den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Hannover, herausgegeben von G. H. Pertz. Erste Folge. Geschichte. Erster Band. Hannover 1843. Auch unter dem Specialtitel: G. W. Leibnitii Annales imperii occidentis Brunsvicenses. Tom. I. Annales annorum 768—876.

18. Ehrenfried Walther v. Tschirnhausen, geboren den 10. April 1651 zu Kielingswalde in der Oberlausitz, und gestorben den 11. October 1708. Im Jahr 1682 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Paris; seine Hauptstudien waren Mathematik und Physik, in welch' letzterer Wissenschaft namentlich er mehrere Erfindungen machte. Sein einziges wissenschaftliches Werk ist seine Medicina Mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amsterdam 1687 und Leipzig 1695. Dieser Ausgabe war noch eine medicina corporis angehängt, welche er vermehrt auch in deutscher Sprache unter dem Titel: Zwölf nützliche Lebensregeln herausgab.

* G. E. Guhrauer, quæstiones criticæ ad Leibnitii Opp. philosophica pertinentes. Breslau 1843.

Digitized by Google

19. Christian Thomasius (richtiger Thomas), geboren den 1. Januar 1655 zu Leipzig; sein Vater war Jakob Thomasius, von welchem in der Lebensgeschichte des Leibnitz schon die Rede war. Von diesem erhielt er den ersten Unterricht, von diesem wurde er auch in das akademische Studium eingeführt, insbesondere fleißig im Disputiren geübt. Auch verdankte er es der Sorgfalt seines Vaters, daß er zuerst die historischen, mathematischen und philosophischen Vorträge hörte, ehe er zum Studium der künftigen Berufswissenschaft übergieng. Besonderen Eindruck machten auf ihn die Vorlesungen seines Vaters über Grotius de Jure belli et pacis. Ebenso zog ihn die damals erschienene Schrift des Pufendorf: de Jure Naturæ et Gentium sehr an; jedoch blieb ihm manche Bedenklichkeit, weil er, wie er selbst erzählt, philosophische und theologische Untersuchungen nicht unterscheiden konnte, auch Niemand ihn diese Unterscheidung lehrte. Die Liebe zum natürlichen Rechte, sagt Thomasius, bewog mich, mit Zustimmung meines Vaters von den drei höheren Facultäten die Jurisprudenz zu wählen, hauptsächlich in der Absicht, um jene Lücke in der Philosophie auszufüllen, weil mich die Erfahrung lehrte, daß diejenigen nicht glücklich fortkommen, die, ohne Rechtsgelehrsamkeit, allein aus derjenigen Philosophie, die auf den Universitäten gelehrt wird, das Naturrecht entwickeln und erklären wollen. Im Jahr 1675 schickte ihn sein Vater auf die Universität nach Frankfurt a. d. O., um dem selbstgefühlten Mangel in seinen Studien abzuhelfen. Allein auch hier wollte es ihm nicht gelingen; er fand aber den Grund davon nicht sowohl in den Lehrern, als vielmehr in der gewöhnlichen Art zu lernen, da man Lehrer von verschiedenen Grundsätzen und Ansichten zugleich hört, und in der Zerstreuung durch Umgang mit Kameraden. Er entschloß sich also, einen ganz anderen Weg einzuschlagen, um seine Einsichten zu vervollkommnen, nämlich durch Lehren zu lernen. Nachdem er die Erlaubniß, zu lehren, erhalten hatte, trug er die Institutionen vor und das Naturrecht nach Grotius und Pufendorf; in dieser Beschäftigung gieng ihm über Manches ein Licht auf, insbesondere über das Verhältniß und den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie und über die damalige Schulphilosophie. Er entschloß sich, von nun an keiner menschlichen Autorität mehr sich hinzugeben, sondern Alles

Digitized by Google

selbst zu untersuchen und eigener Einsicht gemäß nach Abwägung der Gründe zu entscheiden. Von Frankfurt a. d. O. aus machte er eine Reise nach Nieder-Deutschland und Holland, auf welcher er mehrere berühmte Gelehrte kennen lernte. Nach seiner Zurückkunft lehrte er auf der Universität Leipzig mit großem Beifall wieder über Grotius und Pufendorf. Der Eifer, mit welchem er Irrthümer und Vorurtheile verfolgte, die neu-erkannten Wahrheiten aufnahm, vertheidigte und auszubreiten suchte, zugleich der große Beifall, den dieses Streben bei den Studirenden fand, und der noch besonders durch den witzigen Vortrag in deutscher Sprache erhöht wurde, zog ihm bald den Haß und Neid seiner Collegen zu. So lange sein Vater lebte, hielten sich diese Leidenschaften zurück; aber, als dieser gestorben war, folgte auch bald der Ausbruch. Veranlassung hiezu gab die Herausgabe einer eigenen gelehrten Zeitschrift, die mit dem Anfang des Jahrs 1688 unter dem Titel: Freimüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über Allerhand, vornehmlich aber neue Bücher; vom März desselben Jahres an unter dem Titel: Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken; und im Jahr 1689 unter dem Titel: Freimüthige, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken — erschien, worin Thomasius auch Collegen mit seinem Witz und Spott nicht verschonte. Er wurde in Dresden verklagt, aber durch Freunde und Gönner noch gehalten. Als er sich jedoch Franke's, des Hauptes der sogenannten Pietisten, in einem „rechtlichen Bedenken" angenommen hatte, mußte er 1690 Leipzig verlassen.* Er gieng nach Berlin; dort wurde er gut aufgenommen; erhielt die Erlaubniß, in Halle, wo bereits eine sogenannte Ritter-Akademie bestand, Vorlesungen zu halten, und wurde bald förmlich als Lehrer angestellt. In kurzer Zeit hatten sich mehrere hundert Studenten um Thomasius gesammelt und so wurde er die Veranlassung, daß im J. 1694 die dortige Friedrichs-Universität gestiftet wurde. Thomasius erhielt die Stelle eines Lehrers der Rechtswissenschaft. Auch

* K. F. Becker's Weltgeschichte. 7te Aufl. Bd. IX. S. 431 sagt: Seine Freimüthigkeit zog ihm zuerst die Verfolgung der Leipziger Theologen und endlich gar die Landesverweisung zu. Als er 1690 aus den Thoren seiner Vaterstadt wandern mußte, ward, dem „Irrlehrer" zum Schimpfe, das Armesünderglöckchen geläutet.

Digitized by Google

während dieſes Lehramtes hatte er viele und bittere Streitigkeiten, die er jedoch, nachdem er nun auch ruhiger geworden war, um ſo glücklicher und mit um ſo größerem Gewinn für die Wiſſenſchaft beſtand. Er ſtarb als königl. preußiſcher Geheimerrath und Direktor der Univerſität im J. 1728.

Sein Leben iſt ausführlich beſchrieben theils von Schröckh: Allgemeine Biographie, 5ter Theil, theils von Heinrich Luden: Chriſtian Thomaſius nach ſeinen Schickſalen und Schriften dargeſtellt. Berlin 1805. — Von ſeinen Schriften führen wir noch an: Introductio ad philosophiam aulicam, Lips. 1688 (gegen die peripatetiſche und carteſianiſche Philoſophie gerichtet); Introductio in Philosophiam rationalem, Lips. 1601; Einleitung zu der Vernunftlehre, Halle 1691; Ausübung der Vernunftlehre, Halle 1710; Verſuch vom Weſen des Geiſtes oder Grundlehren ſowohl zur natürlichen Wiſſenſchaft, als der Sittenlehre u. ſ. w., Halle 1699; Geſchichte der Weisheit und Thorheit; Historia Sapientiæ et Stultitiæ. — Institutionum jurisprudentiæ divinæ Lib. III., in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Pufendorfii perspicue demonstrantur. Francf. und Lips. 1688. Deutſch, Halle 1712; Fundamenta juris naturæ et gentium ex sensu communi deducta, Halae 1705; deutſch: Grundlehre des Natur- und Völkerrechtes, Halle 1709; Introductio in philosophiam moralem cum praxi, Halæ 1706; Von der Kunſt, vernünftig und tugendhaft zu lieben, oder Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692; Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe, oder Ausübung der Sittenlehre, Halle 1696.

20. Chriſtian Wolff, geboren den 24. Januar 1679, Sohn eines Bäckers in Breslau. In dem Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt erhielt er Unterricht auch in der ariſtoteliſchen Philoſophie und wurde bald ein ſo gewandter Disputator, daß er ſich mit ſeinen Lehrern herumzuſtreiten im Stande war. Hier ſchon faßte er den Entſchluß, die Reformation der Philoſophie da fortzuſetzen, wo Carteſius ſtehen geblieben war, nämlich bei dem praktiſchen Theile, und dabei die mathematiſche Methode zu befolgen. Auf der Univerſität Jena (von 1699 an) widmete er ſich vorzüglich dem Studium der Mathematik und Philoſophie, aber auch dem der Theologie; hier ſtudirte er auch Tſchirnhauſen's Medicina mentis und ſchrieb dazu erläuternde Anmer-

Digitized by Google

kungen und Zusätze. Da diese bei einer persönlichen Zusammenkunft mit Tschirnhausen dessen Beifall erhielten; so verfaßte er eine eigene Schrift über die Methode Tschirnhausens, Wahrheit zu finden. Gegen das Ende des Jahrs 1702 gieng er nach Leipzig, erhielt dort (1703) die Magisterwürde und erwarb sich durch Vertheidigung einer Dissertation: Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta die licentiam legendi. Diese Dissertation schickte Wolff auf Menke's Rath dem Leibnitz und machte so die erste Bekanntschaft mit diesem, der übrigens in Wolff mehr den Mathematiker als den Philosophen erkannte und schätzte. Unter seiner Mitwirkung wurde Wolff (1706) Professor an der philosophischen Facultät in Halle; als solcher schrieb er zuerst seine mathematischen und physikalischen Werke. Nach diesem machte er sich auch an die Philosophie, gab nach und nach heraus seine: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, 1710, V. G. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt, 1719, V. G. von der Menschen Thun und Lassen, 1720, endlich V. G. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, 1721. Alle diese Werke und der Beifall, den er als akademischer Lehrer fand, veranlaßten ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg; er lehnte alle ab und wurde dafür von seinem Könige zum Hofrath ernannt und erhielt eine ansehnliche Gehaltszulage. Dieses Glück blieb aber nicht ungetrübt. In Halle selbst erhoben sich Gegner, die Pietisten, an deren Spitze der Theolog Joachim Lange stand. Sie beschuldigten seine Philosophie nicht nur der Heterodoxie, sondern des Atheismus und einer dem Staate, der Sittlichkeit und Religion gefährlichen Tendenz, wozu sie sich eines gewissen Strähler als ihres Organes bedienten. Ihre Verfolgungen waren lange fruchtlos, da Wolff an dem aufgeklärten Minister Cocceji und an dem Könige selbst seine Stütze hatte. Auch gelang es ihnen nicht, den Sohn von Lange zum Adjuncten der philosophischen Facultät zu machen, sondern einem Schüler von Wolff, Thümmig, wurde die Stelle zu Theil. Indessen erreichte Lange am Ende doch seinen Zweck auf folgende Weise: Er wußte einige Offiziere, die zu den täglichen Gesellschaftern

Digitized by Google

des Königs gehörten, gegen Wolff einzunehmen, und, wenn dieser bisher alle Beschuldigungen, die man Wolffen und seiner Philosophie machte, gehörig zu würdigen gewußt hatte, so konnte er nun dem Argumente nicht widerstehen: Nach Wolff's Grundsätzen seyen alle Soldaten Maschinen, und, wenn sie ausreißen, so geschehe dieß nicht mit freiem Willen und aus eigener Schuld, sondern zufolge einer ewigen, göttlichen Vorherbestimmung. Dieß machte solchen Effect, daß der König einen Kabinetsbefehl (dat. 8. Novbr. 1723) erließ, wodurch Wolff aller seiner Stellen für verlustig erklärt und ihm befohlen wurde, binnen vierundzwanzig Stunden Halle und binnen achtundvierzig Stunden die preußischen Lande zu räumen bei harter Leib- und Lebensstrafe. Wolff verließ Halle in der Nacht vom 12. — 13. November 1723.* Der Sohn Lange's kam an seine Stelle, und an die Stelle des gleichfalls abgesetzten Thümmigs Strähler. So war endlich der Plan vollkommen gelungen. Wolff gieng nach Kassel und wurde von dem Landgrafen zum Hofrath und ersten Professor der philosophischen Facultät in Marburg ernannt. Der Streit mit seinen Gegnern in Halle dauerte fort, allein Wolff wurde von allen Seiten immer mehr geehrt; er wurde Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu London, Paris, in den Freiherrnstand erhoben, von Peter I. zum Vicepräsidenten der zu errichtenden Akademie der Wissenschaften in Petersburg ernannt, förmlich nach Petersburg berufen, ja die preußische Regierung selbst gab sich viele Mühe, ihn wieder nach Halle zurückzubringen. Seine Philosophie wurde durch eine eigens hiezu in Berlin niedergesetzte Commission von allen ihr gemachten Beschuldigungen einer der Religion und dem Staat gefährlichen Tendenz freigesprochen. Nachdem Friedrich II. König geworden, war die erste Cabinetsordre, die er erließ, an Probst Reinbeck (6. Juni 1740) gerichtet, mit dem Auftrag, „nochmals an den Regierungsrath Wolff zu schreiben, ob er sich nunmehro nicht entschließen könne, in meine Dienste zu gehen und würde ich ihm alle raisonable Conditiones accordiren." Friedrich setzte noch mit eigener Hand bei: „Ich

* Nach Plank's Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an u. s. w. S. 260, dankte der fromme Franke Gott in der Kirche auf den Knieen. — C. G. Ludovici Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie. Leipzig 1737. 2 Bde.

Digitized by Google

bitte Ihn, sich um des Wolffen Mühe zu geben, ein Mensch, der die Wahrheit sucht und sie liebt, muß unter aller menschlichen Gesellschaft werth gehalten werden, und glaube ich, daß Er eine Conquete im Lande der Wahrheit gemacht hat, wenn er den Wolff hieher persuadirt. Wenn der Wolff hieher kommen wird, so hat es keine Schwierigkeit, denn unsere Akademie muß nicht zur Parade, sondern zur Instruction seyn." Wolff kam nach Halle, als Prokanzler der Universität; allein er hatte seinen Ruhm überlebt. Sein ganzes System war ausführlich und breit genug in den lateinischen Werken, die er in Marburg ausgearbeitet hatte, niedergelegt und sein Unterricht nun überflüssig geworden. Er starb im April des Jahrs 1754.

Die lateinischen Werke sind folgende:

1) Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata, Francof. et Lips. 1728.
2) Philosophia prima sive Ontologia, method. scientif. pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur, ibid. 1730.
3) Cosmologia generalis meth. scient. pertract., qua ad solidam inprimis Dei atque naturæ cognitionem via sternitur, ibid. 1731.
4) Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, ibid. 1732.
5) Psychologia rationalis m. sc. pertr., ibid. 1734.
6) Theologia naturalis meth. sc. pertr. II. Partes, ibid. 1736. 1737.
7) Philosophia practica universalis meth. sc. pertr. II. Partes, ibid. 1738, 1739.
8) Jus naturæ meth. scient. pertr., quo obligationes et jura connata explicantur, 1740 sq. 8. Tom. — Institutiones juris naturæ et gentium, Halæ 1750.
9) Philosophia moralis s. Ethica methodo scientifica pertractata, 1750 sq. 4. Tomi.
10) Ueber der Ausarbeitung der Philosophia civilis sive politica überfiel ihn die Krankheit, die mit seinem Tode endigte. Von M. C. Hanovius erschien, Hal. 1756: Philosophiæ civilis sive Politicæ, Partes IV., tanquam continuatio Systematis philos. Christ. Wolff.

Digitized by Google

21. David Hume, geboren zu Edinburg 1711, geſtorben 1776 (25. Auguſt).

Die Schriften, die er herausgab, ſind:

1) Abhandlung über die menſchliche Natur, 1738.
2) Moraliſche, politiſche und literariſche Verſuche, 1742.
3) Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, 1748.
4) Politiſche Unterhaltungen, 1749.
5) Unterſuchung über die Prinzipien der Moral, 1751.
6) Die natürliche Geſchichte der Religion, 1755.
7) Verſuche und Abhandlungen über verſchiedene Gegenſtände, 1770.
8) Dialogen über die natürliche Religion, 1779 (posth.).
9) Verſuch über den Selbſtmord und die Unſterblichkeit der Seele, 1789.

22. Etienne Bonnot de Condillac, geboren 1715, geſtorben 1780.

Eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke erſchien zu Paris 1798; ſie ſind theils philoſophiſchen, theils geſchichtlichen und politiſchen Inhalts; ſie waren größtentheils zum Unterricht des Prinzen von Parma beſtimmt, deſſen Lehrer Condillac war. Diejenigen, die uns ſpäter vorzüglich intereſſiren werden, ſind

1) Sur l'origine des connoissances humaines.
2) Traité des sensations.

23. Claude Adrien Helvetius, geboren 1715, geſtorben den 26. Decbr. 1771.

Seine Familie ſtammte aus der Pfalz, hatte ſich aber wegen Religionsbedrückung nach Holland geflüchtet. Sein Großvater zog von da nach Paris und wurde als berühmter Arzt von Ludwig XIV. in den Adelſtand erhoben. Sein Vater war ebenfalls ein berühmter und am franzöſiſchen Hof beliebter Arzt; er ſelbſt war eine Zeitlang Generalpächter.

Werke von ihm ſind:

1) Sur l'esprit, 1758.
2) De l'homme, 1774.
3) Sur le bonheur, ein allegoriſches Gedicht in ſechs Geſängen, 1772.
4) Le vrai sens du systeme de la Nature.

Digitized by Google

II. Geschichte der Philosophie.

Ueber die Vertheilung und Anordnung des geschichtlichen Stoffes haben wir uns früher (S. 9) entschieden. Demgemäß wollen wir den

A. Skepticismus

näher betrachten in derjenigen geschichtlichen Gestalt, in welcher er im Anfang unseres Abschnittes auftritt.

Was zuerst vom Skepticismus angegriffen wurde, war die öffentliche Religion und Moral. Der Angriff geschah jedoch nicht mit den Waffen der wissenschaftlichen Kritik, sondern gieng aus dem Gewirre der verschiedenen in der Wirklichkeit mit einander in Kampf gerathenen Ansichten und Urtheile hervor. Zwei Franzosen sind hier auszuzeichnen, Michael Montaigne (1533 bis 1592) und Peter Charron (1541—1606). Jener gehörte dem Adel, dieser dem geistlichen Stand an.

Montaigne, der Verfasser der berühmten Essais, läßt auch seine Ansichten und Urtheile über die Moralität durch einen oberflächlichen Empirismus bestimmen; und das Resultat davon ist, wie nicht anders zu erwarten, Indifferentismus und Skepticismus. Die Wahrnehmung von der unendlichen Verschiedenheit menschlicher Gefühle, Neigungen und Bestrebungen, menschlicher Ansichten über Religion und Sittlichkeit erzeugte in ihm eine Verachtung menschlicher Vernunft und ein Verzichtleisten auf die Möglichkeit, je eine wohl begründete Ueberzeugung zu gewinnen, welches soweit gieng, daß er es für ein sicheres Zeichen von Thorheit ansah, wenn jemand eine feste Ueberzeugung habe. „Ich will mich ruhig auf das Kopfkissen des Zweifels legen." „Die Vernunft ist eine Tinctur, die ungefähr in gleichem Gewicht allen unseren Meinungen und Sitten beigemischt ist, unendlich im Stoffe, unendlich in der Verschiedenheit. Was die gemeine Sage Gewissen nennt, ist Produkt der Erziehung und Gewohnheit. Die allgemeinen Einbildungen, die wir um uns her in Ansehen finden, und die uns schon in der Geburt eingepflanzt werden, das sind die sogenannten natürlichen Gesetze."

Einen tieferen Gehalt hat freilich die Schrift des Peter Charron „über die Weisheit." Auf der einen Seite erkennt er

Digitized by Google

die Wahrheit der Religion und Tugend an sich an; aber auf der anderen Seite findet er in der wirklichen Wissenschaft und in dem wirklichen Leben der Menschen so viel Schwankendes, Widersprechendes, Falsches und Verkehrtes, daß er an der menschlichen Vernunft wieder irre wird und der Weisheit den Wahlspruch giebt: Je ne sçai. So bilden die Anerkennung der sittlichen und religiösen Wahrheit an sich, und die Meinung von der Nichtigkeit und Verkehrtheit dessen, was unter den Menschen gilt, einen wunderlichen Contrast. Im Allgemeinen mußte der Eindruck seiner Betrachtungen der seyn: daß überall der Aberglaube, der Irrthum, das Vorurtheil das Uebergewicht habe, und das Bestehende keine Achtung verdiene.

Diese Ansichten und Urtheile müssen wir einerseits als die Folgen von dem großen Kampfe ansehen, der im sechszehnten Jahrhundert auf dem Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens geführt wurde, und, indem er das Bestehende zum Theil vernichtete, die Ueberzeugung überhaupt wankend zu machen wohl im Stande war, andererseits sind sie uns wichtig, als ein Saame, der, jetzt ausgestreut, in späteren Zeiten Früchte trug. *

Unter den Skeptikern wird auch Franciscus Sanchez aufgeführt, geboren 1562 in Portugal, gestorben als Lehrer der Philosophie und der Medicin in Toulouse im Jahr 1632. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob nicht seine skeptische Kritik gegen die damals noch herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie gerichtet war und daneben die Vorbereitung zu einer verständigen und vernünftigen Wissenschaft seyn sollte. Andere behandelten den Skepticismus als Einleitung und Vorbereitung zum positiv-religiösen Glauben, wie Hieronymus Hirnhaym, Franz de la Mothe le Vayer und Peter Daniel Huet (1630 bis 1721). Auf die Einsicht von der Ungewißheit und Trüglichkeit alles menschlichen Wissens vermittelst der Sinne, des Verstandes und der Vernunft sollte der Glaube an die von Gott durch Christus geoffenbarte Wahrheit gegründet werden.

Spätere Skeptiker, deren Argumente wissenschaftlich ausgebildet waren, werden an ihrer geeigneten Stelle aufgeführt werden, namentlich Peter Bayle und David Hume.

* Vergl. Dugald Stewart, Histoire abregée des sciences métaphysiques etc. traduite par J. A. Buchon, Bruxelles, 1829. S. 147 folg.

Digitized by Google

Also

B. Dogmatismus,

und zwar

1. in der Form des Mysticismus.

Nach den früheren Darstellungen war die Mystik schon durch das ganze Mittelalter hindurch neben der dialectisch-gebildeten scholastischen Philosophie gegangen. In derselben behauptete das fromme Gemüth, welches Gott und Göttliches in dem unmittelbaren Gefühl besitzt und genießt, sein Recht gegen den Verstand, der auch das Uebersinnliche und Unendliche in Begriffen erfassen und in Beweisen bekräftigen wollte. Die Grundlage und Quelle dieses Mysticismus war die christliche Religion, aber auch einige nicht-biblische Schriften, namentlich die des Johannes Scotus Erigena, und weiter zurück die des Dionysius Areopagita, die neben der Bibel aus der neu-platonischen Philosophie geschöpft hatten.

In unserer Zeit wirkten theils dieselben Elemente, aber entwickelter und ausgebildeter ein, theils traten neue hinzu; und diese waren hauptsächlich theils alttestamentliche Lehren, insbesondere die der Genesis von der Schöpfung der Welt und des Menschen und dem Sündenfall, theils kabbalistische. Hieraus läßt sich dann schon hinreichend begreifen und erklären, daß der Mysticismus in drei Hauptrichtungen auftritt: a) als vorherrschend-religiöser, b) als vorherrschend-naturphilosophischer, c) als solcher, der diese beiden Richtungen in sich vereiniget.

a) Der Mysticismus mit vorherrschend-religiöser Tendenz

gehört mehr der Geschichte der christlichen Theologie, als der Geschichte der Philosophie an.

b) Der Mysticismus mit vorherrschend-naturphilosophischer Tendenz.

Wesentlichen Einfluß auf denselben hat die Kabbala. Ueber diese und über die Zeit, in welcher sie den Christen bekannt wurde, sind schon früher (Bd. I. S. 367. 339) allgemeine Nachrichten mitgetheilt worden. In unserem Zeitabschnitt spielte sie erst eine bedeutende Rolle; in ihr glaubte man alle Schätze der Weisheit zu finden, und, um in den vollen Genuß derselben zu kommen,

Digitized by Google

entschlossen sich hie und da Einzelne, vom Christenthum zum Judenthum überzugehen; es geschah dieß namentlich im Jahrhundert der Reformation. Die Kenntniß des kabbalistischen Systems schöpfte man hauptsächlich aus den Schriften zweier Rabbinen, Isak Luria, geb. zu Jerusalem und gest. 1572 zu Sophet, einer Stadt in Galiläa, und Abraham Cohen Irira oder Herera, gest. 1631 in Belgien. Ein großes Verdienst um die Aufklärung der kabbalistischen Lehren erwarb sich Christian Knorr von Rosenroth, Geheimerrath und Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach durch seine: Cabbala denudata, I. Th. 1677, II. Th. 1684.

Die Kabbala,* als Ueberlieferung von Geheimnissen, hat neben den theoretischen Lehren von Gott und der Welt noch eine praktische Anweisung, wie man durch die mannigfaltigen Namen Gottes, worin die besonderen Wirkungsarten und Beziehungen desselben auf die Gegenstände der Natur vorgestellt werden, nach Belieben auf diese Gegenstände wirken könne. Jene heiligen Namen Gottes werden nicht als willkührliche, sondern als natürliche Bezeichnungen der Dinge betrachtet, so daß Alles, was mit diesen Zeichen vorgenommen wird, auf die Dinge selbst, welche durch jene Zeichen vorgestellt werden, Einfluß haben muß, d. h. mit anderen Worten, die Kabbala ist in ihrem praktischen Theil magische Kunst. Dieß dient zur Erklärung dessen, was nun erzählt werden soll.

Die Geschichte des Mysticismus in der angegebenen Form und Tendenz wollen wir eröffnen mit

1. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.

Vergl. S. 10 und 11. Was uns hauptsächlich interessirt, sind zunächst seine Lehren von der menschlichen Erkenntniß, ihren Gründen und Graden.

Er nimmt eine zweifache Quelle der menschlichen Erkenntniß an, die Natur und die Offenbarung, die letztere in gedoppelter Gestalt, einmal wie sie den Juden durch die Hermetischen Schriften (den Hermes hielt er für einen Enkel Abrahams) und die

* M. Freistadt, Philosophia cabbalistica et Pantheismus. Regim. 1833.

Digitized by Google

Kabbala, und dann wie sie den Christen durch Christus zu Theil geworden. Was diese letztere Offenbarung betrifft, so hat das Evangelium unter der Schale oder dem Wortsinn noch einen Kern oder höheren Sinn, welcher nur den Auserwählten geoffenbart wird. Von sich selbst aber sagt Agrippa, daß er in das Heiligthum dieser höheren Wissenschaft nicht eingedrungen sey; denn der Schlüssel desselben sey eine Erkenntniß Gottes, wie sie der menschliche Geist nicht durch sich selbst, sondern durch die göttliche Gnade erhalte, deren er nie gewürdiget worden, weil er nie allem Irdischen und sich selbst habe absterben können. (Hierin drückt sich die Eigenthümlichkeit des Mysticismus aus.)

In seiner Schrift: De occulta philosophia beschäftiget sich Agrippa mit der Magie, als der höchsten und vollkommensten Wissenschaft, wie der höchsten und vollkommensten Kunst. Sie gründet sich auf die Existenz verschiedener Welten, von denen die höhere auf die niedere wirkt, und hat die geheimen Kräfte und Verhältnisse der natürlichen Dinge zum Gegenstand. Der Stoff aller Dinge sind nämlich die Elemente; aber diese haben zweierlei Kräfte, natürliche und verborgene. Die verborgenen sind vermittelst des Weltgeistes den Elementen von Gott eingegossen. Dieser Weltgeist findet sich demnach in allen Dingen der Unterwelt, aber in verschiedenem Grade. Die magische Wissenschaft besteht also darin, diejenigen Dinge, in welchen der Weltgeist in vorzüglichem Grade gegenwärtig und wirksam ist, zu erkennen; die magische Kunst aber darin, entweder solche Dinge vorzüglich zu gebrauchen, oder (was noch besser ist) den Weltgeist von den Elementen der irdischen Dinge zu scheiden, um sodann mit diesem abgesonderten Weltgeist zu operiren. Ein besonderer Theil der magischen Kunst ist die Alchymie; sie ist nämlich die Kunst, den Weltgeist von Gold und Silber zu scheiden und mit dem so geschiedenen alle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Agrippa erzählt sehr aufrichtig, er könne zwar den Weltgeist aus dem Golde scheiden, aber nie sey es ihm gelungen, mit dem so ausgeschiedenen mehr Gold zu machen, als er vor dem Ausscheiden gehabt habe.

Einer seiner Zeitgenossen war der viel berühmter gewordene

Digitized by Google

2. Paracelsus.

Vergl. Seite 11 und 12. Es ist hier nicht möglich, wäre auch zweckwidrig, in seine Lehren genauer einzugehen. Wir heben nur folgende allgemeine Gedanken aus.*

Was den Ursprung und den letzten Grund der menschlichen Erkenntnisse anbelangt, so sagt Paracelsus:

Der Mensch erfinde Nichts, auch der Teufel erfinde Nichts, sondern Gott sey es allein, der uns Alles offenbare. Der heilige Geist zündet in uns ohne unser Zuthun das innere Licht an, wodurch wir alle Weisheit erlangen. Dieser Geist offenbart die Weisheit und den Verstand seiner Schüler durch ihre Werke, so daß sich die viehische Vernunft darüber verwundern muß. Gott bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der erste, höchste und unser aller Text.

Diese göttliche Weisheit glaubte nun aber Paracelsus vornehmlich in der Kabbala zu finden; denn er sagt, die ars cabbalistica schließe Alles auf, insbesondere müsse sich auch der angehende Arzt damit bekannt machen, sonst irre er beständig.

Seine Ansicht von der Welt beruhte auf folgenden Grundgedanken: Gott ist das Grundwesen, aus welchem alle Dinge ausfließen, und das Licht, welches alle Erkenntniß giebt. Zuerst wird aus Gott der parens hominis, Christus, das Nachbild des Urbildes; aus diesem entspringen alle Wissenschaften und Künste, wer zur Gemeinschaft mit Christo gelangt, kann allen Geistern gebieten. Alles nämlich, was ist, hat sein Vorbild in dem Urwesen und in dem Nachbild desselben. Dieses Vorbild ist in jedem Dinge, es ist der Geist, spiritus und das eigentliche Wesen des Dinges. Es giebt demnach durchaus einen Gegensatz zwischen dem sichtbaren und dem unsichtbaren Dinge; jeder sichtbare Körper ist die Hülle eines unsichtbaren, siderischen oder astralischen Leibes; diese astralischen Leiber drücken den materiellen Körpern Spuren und Zeichen ein; der Magus erkennt diese Zeichen und daraus die Eigenschaften und Kräfte der Körper, vermittelst welcher Kenntniß er dann auch die entsprechenden Wirkungen hervorbringen kann.

* A. F. H. Marr, zur Würdigung des Theophrastus von Hohenheim. Göttingen 1842.

Digitized by Google

Dieß ist verwandt mit der Magie; aber auch die Nekromantie wußte Paracelsus daraus zu erklären. Nämlich wenn der Mensch stirbt, so ist es zunächst der grobe elementarische Körper, welcher in Verwesung übergeht. Der siderische ist zwar auch vergänglich, aber dauert nach dem Tode noch so lange fort, bis ihn die Gestirne wieder an sich ziehen. Bis dahin verweilt er gewöhnlich bei dem elementarischen Leichnam und thut, was der Mensch im Leben zu thun gewohnt gewesen war.

Von dieser fortdauernden Existenz des syderischen Körpers rühren die Erscheinungen der Abgeschiedenen, insbesondere bei ihren Lieblings-Gegenständen, z. B. der Geizigen bei ihren Schätzen her; und vermittelst dieser Erscheinungen können diejenigen, welche auf die syderischen Leiber zu wirken verstehen, Manches entdecken und vollbringen.

Sucht man das Wahre, was auch in diesen Verirrungen noch enthalten ist, herauszufinden, so liegt den Lehren des Paracelsus offenbar die Idee zu Grund, daß in der Natur Kräfte und Gesetze sind, die nur in ihren Wirkungen zur Erscheinung kommen und offenbar werden, daß jene Kräfte und Gesetze in bestimmten Beziehungen zu einander stehen und sonach ein allgemeiner innerer Zusammenhang der Dinge Statt finde. Diese Idee ist freilich mit einer höchst-sinnlichen, zum Theil krassen Einbildungskraft aufgefaßt und durchgeführt, deren Bilder unbegreiflicher Weise auch in der neuesten Zeit hie und da wieder Anklang gefunden haben; aber auf der anderen Seite lag in dieser naturphilosophischen Schwärmerei doch der erste Anstoß, daß manche Seite der Naturwissenschaft, insbesondere die Chymie, ausgebildet wurde. Die Ahnung der Wahrheit mußte sich durch mancherlei mehr oder minder sinnliche Vorstellungen an das Licht des reinen Gedankens emporarbeiten, was erst dann geschah und geschehen konnte, als man die Erfahrung, die Beobachtung und den Versuch zu ihrer Grundlage machte.

Wie weit verbreitet und tief wurzelnd der Hang zu solcher Schwärmerei in der damaligen Zeit war, beweist die Geschichte von der Gesellschaft der Rosenkreuzer, Societas Fratrum Rosaceæ Crucis oder Fraternitas Rosaceæ Crucis. Es schwebt darüber immer noch manches Dunkel; soweit die historische und die lite-

Digitized by Google

rarische Kritik den Gegenstand erforscht hat, verhält es sich damit auf folgende Weise:

Zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts erschienen anonym drei Schriften:

1) Allgemeine und General-Reformation der ganzen weiten Welt beneben der Fama fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes an alle Gelehrten und Häupter Europä geschrieben. Cassel 1614.
2) Confessio Fraternitatis Rosaceae Crucis. 1615.
3) Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz, 1616.

In der ersten dieser Schriften, und zwar in der Fama fraternitatis waren folgende Nachrichten enthalten:

Ein gewisser Christian Rosenkreuz, geb. in Deutschland a. 1388, habe eine Reise nach dem heiligen Grab unternommen, sey von Palästina nach Damascus gekommen, habe dort mit den Weisen der Chaldäer Bekanntschaft gemacht und von denselben nicht nur Mathematik und Physik, sondern auch ihre geheimen Wissenschaften, Magie und Kabbala gelernt. Hierauf sey er nach Egypten und Libyen gereist und habe sein Wissen mit vielen Schätzen vermehrt. Nach seiner Rückkehr ins Vaterland habe er den Plan gemacht, alle Wissenschaften zu reformiren; zu dem Ende eine geheime, aus wenigen Mitgliedern bestehende Brüderschaft gestiftet, derselben seine Mysterien und göttliche Weisheit mitgetheilt, mit dem Befehle, auf gleiche Weise die Geheimnisse fortzupflanzen. Er sey, 120 Jahre alt, gestorben; die Gesellschaft habe sich insgeheim erhalten, bis sie eben jetzt entdeckt worden sey. Diese Gesellschaft sey im Besitze aller Mysterien, habe den Stein der Weisen, die Universaltinctur und das Lebenselixir, verstehe auch die Kunst, Gold zu machen.

Diese Nachrichten erregten zunächst in Deutschland eine außerordentliche Sensation. Man glaubte fast allgemein an das Daseyn einer solchen geheimen Gesellschaft, nur über den wahren Zweck derselben gab es allerlei Vermuthungen, namentlich vermuthete man eine politisch-kirchliche Tendenz. Die Anhänger des Paracelsus trugen kein Bedenken, zu behaupten, daß sie wirklich diese Gesellschaft seyen, sie besitzen alle diejenigen Kenntnisse und Künste, welche den Rosenkreuzern zugeschrieben werden.

Digitized by Google

Dennoch konnte man aber andererseits diese Gesellschaft nicht entdecken, und Viele, die darnach suchten, um in Verbindung mit ihr außerordentliche Kenntnisse zu gewinnen, sahen sich getäuscht, wie z. B. Cartesius (S. 21) und Leibnitz (S. 35).

Nach den Resultaten der historischen und literarischen Kritik ist der Verfasser der genannten drei Schriften der würtembergische Geistliche, Johann Valentin Andreä (geboren 1586, gestorben 1654), von welchem Wilhelm Hoßbach eine sehr interessante Lebensbeschreibung herausgegeben hat: Johann Valentin Andreä und sein Zeitalter. Berlin 1819. Die dritte der oben genannten Schriften verfaßte Andreä schon im Jahr 1602 oder 1603, als er Zögling des theologischen Stifts zu Tübingen war. In seiner Selbstbiographie bekennt er sich ausdrücklich als den Verfasser dieser Schrift. Die ganze Geschichte von Christian Rosenkreuz und seiner Gesellschaft war eine Dichtung Andreä's, in der unverkennbaren Absicht, den Aberglauben seiner Zeit, insbesondere die alchymistische und theosophische Schwärmerei lächerlich zu machen und die Geister zu prüfen. Hierüber gab er, als die Streitigkeiten und Bewegungen gar zu heftig wurden und er selbst in den Verdacht kam, Mitglied einer geheimen Gesellschaft zu seyn, sehr wohl verständliche Winke theils in seiner Alethea, theils in seiner Turris Babel sive judiciorum de fraternitate Rosaceæ Crucis chaos.

Indessen war die Sage von einer solchen Gesellschaft einmal verbreitet und bei der Leichtgläubigkeit und dem Aberglauben fand sie Eingang und Beifall. So nahm sich ihrer der englische Arzt und Schwärmer Robert Flud oder Robertus a Fluctibus (1574 — 1637) an.* Auch in den Niederlanden hatte dieser naturphilosophische Mysticismus seine Anhänger und Beförderer, vornämlich an den beiden Helmont, Johann Baptista von Helmont (1577 — 1644) dem Vater und seinem Sohn Franciscus Merkurius von Helmont (1618 — 1699).

Da diese Richtung für unseren Zweck hinreichend bezeichnet ist, so gehen wir zur dritten Form des Mysticismus über, nämlich zu demjenigen

* Vergl. Ada Mah Booz, Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreuzergesellschaft, von dem Engländer Robert de Fluctibus. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Leipzig 1782.

Digitized by Google

c) Mysticismus, welcher die religiöse und naturphilosophische Tendenz in sich vereinigte.

Der ausgezeichnetste und merkwürdigste Mann in der Geschichte dieses Mysticismus, wie in der des Mysticismus unseres Zeitabschnittes überhaupt ist

3. Jakob Böhme.

Vergl. S. 16 folg.

Zuerst wollen wir aus der „Morgenröthe im Aufgang" einige Stellen anführen, worin er von seinem inneren Geistes- und Gemüthszustand, von seinen Lehren und Schriften redet, und zwar mit seinen eigenen Worten, um auch von seiner kräftigen deutschen Sprache Proben zu geben.

In der Vorrede, worin er die Einwürfe beantwortet, die Meister Klügling gegen ihn und seine Schriften machen werde, erinnert er daran, wie Gott von Anfang durch geringe verachtete Leute gewirkt und sich geoffenbart habe, und fährt dann fort:

„Ich kann von mir selbst Nichts sagen, rühmen oder schreiben, als das, daß ich bin ein einfältiger Mann, dazu ein armer Sünder und muß alle Tage beten: Herr! vergieb uns unsere Schuld. Ich bin auch nicht in den Himmel gestiegen und habe alle Werke und Geschöpfe Gottes gesehen, sondern derselbe Himmel ist in meinem Geiste offenbart, daß ich in meinem Geist erkenne die Werke und Geschöpfe Gottes. Auch so ist mein Wille nicht mein natürlicher Wille, sondern es ist des Geistes Trieb. Ich habe auch manchen Sturz des Teufels müssen hiermit erleiden.

Ich nehme mein Schreiben und Buch nicht von anderen Menschen. Mir ist Alles von Gott in meinen Sinn geschrieben, daß ich es ganz ungezweifelt glaube, erkenne und sehe, nicht im Fleisch, sondern im Geist, im Trieb und Wallen Gottes, ob ich gleich viel Zeugnisse aus den Heiligen Gottes nehme. Nicht also zu verstehen, daß meine Vernunft größer wäre, als aller derer, die da leben, sondern ich bin des Herrn Zweig, nur ein kleines und geringes Fünklein aus ihm. Er mag mich setzen, wohin er will, ich kann ihm das nicht wehren. Auch so ist das nicht mein natürlicher Wille, den ich aus meinen Kräften ver-

Digitized by Google

mag. Denn so mir der Geist entzogen wird, so kenne oder verstehe ich meine eigene Arbeit nicht und muß mich auf allen Seiten mit dem Teufel kratzen und schlagen, und bin der Anfechtung und Trübsal unterworfen, wie alle Menschen."

Demnach spricht J. Böhme von einem unwiderstehlichen Trieb des Geistes, den er als göttlichen Trieb empfand und der nur augenblicklich durch Anfechtungen des Teufels unterbrochen wurde, er spricht von unmittelbaren göttlichen Offenbarungen, die ihm zu Theil geworden und durch welche ihm das Geheimniß Gottes und der Natur aufgeschlossen wurde.

Je mehr dieß dem eigenthümlichen Charakter der theosophischen Stimmung angemessen ist, um so merkwürdiger sind, besonders für den Geschichtschreiber der Philosophie, die Aeußerungen und Bekenntnisse J. Böhme's darüber, wie in ihm jener geistige Trieb und der Glaube geweckt worden, daß ihm unmittelbare göttliche Offenbarungen zu Theil geworden seyen.

Diese Bekenntnisse zeugen von einem so wahren und tiefen Sinn und Gefühl, sie sind auch auf so schöne und erhabene Weise ausgesprochen, daß die hieher gehörigen Stellen wörtlich angeführt zu werden verdienen.

„Ich habe es selbst vor dieser meiner Erkenntniß und Offenbarung Gottes dafür gehalten, daß das allein der rechte Himmel sey, der sich mit einem runden Zirkel ganz lichtblau hoch über den Sternen schließt, in Meinung, Gott habe allein darinnen sein sonderlich Wesen. Aber als mir das gar manchen harten Stoß gegeben hat, ohne Zweifel von dem Geist, der da Lust zu mir hat gehabt, bin ich endlich gar in eine harte Melancholei und Traurigkeit gerathen, als ich anschaute die große Tiefe dieser Welt, darzu die Sonne und Sterne, sowohl die Wolken, dazu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt; darin ich denn in allen Dingen Böses und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Stein, Erden und Elementen. Dazu betrachtete ich das ganz kleine Fünklein des Menschen, was er doch gegen diese großen Werke Himmels und der Erden für Gott möchte geachtet seyn. Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Gutes und Böses war, in den Elementen so gut als in den Creaturen, und daß es den Gottlosen so gut gieng als den

Digitized by Google

Frommen; auch die barbarischen Völker die besten Länder inne hatten, und daß ihnen das Glück noch wohl beistünde, als den Frommen; war ich derowegen ganz melancholisch und hochbetrübt, und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch fast wohl bekannt war. Darbei denn der Teufel nicht wird gefeyert haben, welcher mir denn oft heidnische Gedanken einbläut, derer ich allhier verschweigen will.

Als ich aber in solcher Trübsal meinen Geist ernstlich in Gott erhob als einen großen Sturm und mein ganzes Herz und Gemüth sammt allen anderen Gedanken und Willen sich alles drein schloß, ohne Nachlassen mit der Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu ringen, und nicht nachzulassen, er segnete mich denn, das ist, er erleuchtete mich denn mit seinem Geist, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden, so brach der Geist durch der Hölle Pforten bis in die innerste Geburt der Gottheit und er wurde allda mit Liebe umfangen, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. Was aber für ein Triumphiren in dem Geiste gewesen sey, kann ich nicht schreiben oder reden; es läßt sich auch mit Nichts vergleichen, als mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird und vergleicht sich der Auferstehung der Todten. In diesem Licht hat mein Geist alsbald durch Alles gesehen und an allen Creaturen sowohl Kraut und Gras Gott erkannt, wer der sey und wie der sey und was sein Wille sey. Auch ist alsbald in diesem Licht mein Wille gewachsen, mit großem Trieb das Wesen Gottes zu beschreiben."

Aus diesen Stellen ist Folgendes klar zu ersehen:

J. Böhme erhob sich von der gemeinen sinnlichen Vorstellung zu dem Gedanken der Unendlichkeit der Welt und der Allgegenwart Gottes in dieser unendlichen Welt. Nun drang sich ihm aber auch das Nachdenken über das Verhältniß des Menschen zu dieser unendlichen Welt und diesem allgegenwärtigen Gott auf. Die Wahrnehmung des durch die ganze Schöpfung verbreiteten Gegensatzes von Gut und Bös und der in der göttlichen Weltregierung so auffallenden Widersprüche, die dadurch erregten Zweifel (denn dieß ist es ja wohl, was er Anfechtungen und Stöße des Teufels nennt) ergriffen und erschütterten sein Gemüth im Innersten. So war es ein tief-vernünftiger Anfang

Digitized by Google

und eine tief-vernünftige Aufgabe, wovon die Arbeit seines Geistes ausgieng. Je weniger er sich aber nach seiner eigenthümlichen Stimmung, nach dem Gange, den seine Bildung nahm, und nach der Stufe, auf welcher dieselbe stand, darüber Rechenschaft geben konnte, wie er zur Lösung jener Aufgaben und Zweifel gekommen; um so mehr und um so gewisser mußte ihm diese Lösung als ein Geschenk göttlicher Erleuchtung erscheinen.

Seine Lehre hat zwei Seiten, eine theologische und naturphilosophische; was den Inhalt derselben betrifft, so müssen wir uns in Rücksicht nicht nur auf die ganze Oekonomie unseres Werkes, sondern auch auf die Art und Weise, wie J. Böhme's Schriften abgefaßt sind, auf die Darstellung der wesentlichen Grundgedanken beschränken.

Lehre von Gott.

1) Gott außer Natur und Creatur in sich selber ist die ewige Einheit, als das unmäßliche einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge Etwas geben oder eintragen, oder das ihn möge bewegen, ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften. Ohne Ursprung der Zeit ist er in sich selber nur Eines, als eine eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgends keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung, sondern ist zugleich außer der Welt und in der Welt, und ist tiefer, als ein Gedanke sich schwingen mag.

Außer der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, denn außer der Natur ist das Nichts.

Man kann nicht von Gott sagen, daß er das oder das sey, bös oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe; denn er ist in sich selber natur-los, sowohl affect- und kreatur-los.

Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Creatur als ein ewig Nichts; es ist keine Qual in ihm, noch Etwas, das sich zu ihm oder von ihm könnte neigen; er ist das Einige Wesen und ist nichts vor ihm oder nach ihm, daran oder darin er ihm könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; er hat auch Nichts, das ihn gebäre oder gebe; er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in

Digitized by Google

dem die Welt und die ganze Creatur lieget, in ihm ist Alles gleichewig ohne Anfang, in gleichem Gewicht, ohne Maaß und Ziel; er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine.

In der Ewigkeit als im Ungrund — außer der Natur ist Nichts, als eine Stille ohne Wesen, es ist eine ewige Ruhe, ein Ungrund ohne Anfang und Ende.

Dieser ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, der heißt und ist der Einige Gott. Aber

2) dieser fasset und findet sich in sich selber und gebieret Gott aus Gott. — Der erste Einige Wille, welcher weder bös noch gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gute als einen faßlichen Willen, welcher des gründlichen Willens Sohn ist und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; denn der gefaßte Wille ist des Vaters Kraft und geistlicher Leib, als das Centrum der Gottheit oder des göttlichen Etwas darin der erste Wille ein Etwas ist; und der ungründliche Wille gehet durch sein Gefundenes aus und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst.

Der ungründliche Wille heißt Ewiger Vater und der gefaßte geborne Wille des Ungrundes heißt sein geborner oder eingeborner Sohn; und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn heißt Geist; denn er führet den gefaßten Sohn aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit.

In diesen Sätzen haben wir zugleich eine Darlegung der göttlichen Dreieinigkeit und des göttlichen Selbstbewußtseyns. Indessen wird Gott soweit immer noch an und für sich betrachtet, noch nicht nach seiner Selbstoffenbarung im Endlichen oder in einer Welt; und was diese betrifft, muß vor allen Dingen erwähnt werden die Lehre des J. Böhme von der Nothwen-

Digitized by Google

digkeit des Gegensatzes. Aus dem göttlichen Centrum gehen zwei Prinzipia aus, nämlich aus Gott dem Vater die ewige Natur, worin sich Gott als ein zorniger, eifriger Gott offenbart, aus Gott dem Sohn das Licht, worin sich Gott als Liebe (Feuer), Freude und Friede offenbart, und in der Welt sind beide Eigenschaften göttlicher Offenbarung als des Vaters und des Sohnes wohnend und wirksam, d. h. die Welt ist die Einheit dieser Gegensätze, und das Verhältniß dieser Gegensätze ist dieß, daß der Zorn, Grimm, das Feuer, die ewige Natur die Basis, der Grund und die Bedingung des Lichtes, der Liebe und der Freude ist.

Ohne Gegensatz wird Nichts offenbar, kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so nicht eine Seite verfinstert wird. Wer weiß von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden, oder vom Frieden, der keinen Streit gesehen oder erfahren? Also ist die Widerwärtigkeit eine Offenbarung der Gleichheit, die in der stillen Ewigkeit in sich selber unempfindlich schwebet, ohne Licht, ohne Finsterniß, ohne Freude, ohne Leid.

Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es Nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstande.

Das Begehren und das Widerstreben, diese zwei Gestalten sind die ewigen Essenzen und das ewige Band, das sich selber macht und kann nicht anders thun. Denn die große Weite ohne Ende begehrt der Enge und eine Einfäßlichkeit, darin sie sich mag offenbaren. Denn in der Weite und Stille wäre keine Offenbarung; so muß ein Anziehen und Einschließen seyn, daraus die Offenbarung erscheine.

Auch so muß ein Widerwille seyn; denn ein heller und stiller Wille ist ein Nichts und gebiert Nichts.

In Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sey göttlich, teuflich, irdisch oder was genannt mag werden.

Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber.

Dieser wäre in sich selbst unkenntlich und wäre drinn keine Freude oder Erheblichkeit oder Empfindlichkeit ohne das Nein; das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf

Digitized by Google

daß die Wahrheit offenbar sey, und können doch nicht sagen, daß das Ja von dem Nein abgesondert und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will.

Der Ursprung der Natur und des Geistes, des Etwas, des Daseyns und des Bewußtseyns sind ein und derselbe Act. Mit diesem Gedanken hängt dann auch die Lehre vom Bösen aufs Genaueste zusammen.

In dieser Beziehung sagt Jakob Böhme vorerst im Allgemeinen: Der Teufel sey der erste nach Gott oder vielmehr zugleich Gott selbst; durch ihn sey das Böse in die Welt gekommen, Gott habe aber dem nicht gesteuert, weil Gott gegen Gott war und er also selbst seine Qualitäten hätte anzünden müssen; denn Lucifer war gegen Gott noch näher als Kinder gegen Eltern.

Noch bestimmter läßt sich der Zusammenhang der Lehre vom Bösen mit der Lehre von Gott und der Welt so angeben:

Gott hat nach dem höchsten Primat seiner Dreiheit drei Prinzipal- oder Fürsten-Engel erschaffen, Michael, der Gott den Vater, Gottes Stärke und Kraft darstellt, Uriel, der nach der Art und Qualität des h. Geistes gebildet ist, und Lucifer, der erschaffen ist nach der Qualität, Art und Schönheit Gottes des Sohnes, und dieser ist mit Gott in Liebe verbunden gewesen als ein lieber Sohn oder Herze.

Dieser Lucifer, dieses creatürliche Abbild Gottes des Sohnes ist gefallen; und dieß ist der Ursprung des Bösen — es giebt also nach Böhme ein vor- und außer-menschliches Böses, ja ein vorweltliches.

Denn die Schöpfung der Welt und des Menschen ist erst eine Folge von dem Fall Lucifers und hängt mit demselben so zusammen: Nach dem Fall Lucifers beschloß Gott die Welt zu schaffen und in der Welt den Menschen, welcher als die Einheit der drei Prinzipien des göttlichen Wesens das Bild Gottes ist, aber auch alle Wesen des Himmels und der Erde, alle Kräfte, Eigenschaften und Stufen der Welt in sich begreift, als die kleine Welt, und in dieser doppelten Beziehung das Werkzeug des großen unendlichen Gottes ist.

Der erste Mensch war im Paradies, d. h. im Zustand der

Digitized by Google

geistigen und sittlichen Einheit, er wußte nicht, was böse und gut war. Aber in seinem Willen lagen die zwei Prinzipien der Finsterniß und des Lichts, des göttlichen Grimmes und der göttlichen Liebe. Dieselben wurden alsbald zum Gegensatz und Widerstreit erweckt und so entstand im Menschen eine unordentliche Bewegung der Imagination und des Willens. Die Folge davon war, daß Adam, der zuvor in Engelsgestalt gewesen (idealer Mensch), nun Fleisch und Blut hatte, daß der ursprünglich geschlechtslose in die zwei Geschlechter geschieden und Eva das Weib der Welt ihm zugesellt wurde. So ist das Daseyn des empirischen Menschen die Folge von dem Fall des ursprünglichen idealen Menschen. Dieser Fall wurde vollendet in der äußeren That des (gewöhnlich sogenannten) Sündenfalles. Der auf diese Weise im Menschen und durch den Menschen verwirklichte Gegensatz soll aber auch im Menschen und durch den Menschen vermittelt werden und diese Vermittlung wird vollendet in Christus, der insofern das Gegenbild des idealen Adam und des Lucifer ist. *

Was das Verhältniß Gottes zur Natur betrifft, so ist nach Böhme die ganze Natur der Leib Gottes, in ihm herrscht der h. Geist; dieser erfüllt die ganze Natur und ist das Herz der Natur, wie der Sohn das Herz des Vaters ist. Aus Gott dem Vater rühren alle Kräfte her; alles gehet von ihm aus und ist in ihm in einander, wie Eine Kraft und bewegen sich alle Kräfte in seinem Ausgang. In Allem, was ist, ist die Gottheit. Gleichwie der Geist des Menschen in dem ganzen Leibe, in allen Adern herrscht und erfüllt den ganzen Menschen, also auch der h. Geist erfüllt die ganze Natur und ist das Herz der Natur und herrscht in guten Qualitäten in allen Dingen. Die Gottheit stehet nicht still, sondern wirkt ohne Unterlaß und steigt auf als ein liebliches Ringen, Bewegen oder Kämpfen, und in diesem Ringen und Kämpfen formirt sich die Gottheit in unendlich und unerschöpflich vielerlei Art, Weise und Bildung. Aber Gott stehet und wallet nicht in dem Himmel und über dem Himmel, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wissenschaft

* Vergl. meine Schrift: das Problem des Bösen oder die Theodice. Tübingen 1840.

Digitized by Google

in sich hat, wie etwa die Sonne. Nein, so ist der Vater nicht, sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, freudenreich und barmherzig, ja die Freude selbst.

Was sodann die Naturphilosophie des J. Böhme anbelangt, so lehrt er: Die erste Geburt aus Gott ist das Licht, die andere Geburt sind die sieben Geister der Natur, durch welche die Natur in allen Dingen wirkt. Diese sind die Herbe, die Süße, die Bittere, Hitze und Feuer, die Liebe, der Ton und endlich der Inbegriff dieser sechs, der göttliche Salitter. Aus diesen sieben Geistern erklärt nun Böhme die ganze Natur nach allen ihren Ordnungen oder Reichen, auch an einzelnen Erscheinungen, wie z. B. am Gewitter hat er Proben seiner naturwissenschaftlichen Theorie gegeben; wir können aber dieses Alles um so eher übergehen, als schon aus der Lehre von den Prinzipien hervorgeht, wie unvollkommen seine naturgeschichtliche Beobachtung und sein naturwissenschaftlicher Begriff gewesen.

Mit seiner Naturphilosophie hängt übrigens auch seine Ansicht von der Sprache zusammen. Wie er nämlich überall, in allen Dingen und Erscheinungen der Natur den Ausdruck und die Offenbarung des Geistes und des Gemüthes ahnte; so auch in der Sprache. „Es ist kein Ding in der Natur, das geschaffen oder geboren ist, es offenbaret seine innere Gestalt; denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung. An der äußeren Gestaltniß aller Creaturen, item an ihrem ausgehenden Halle, Stimme und Sprache kennet man den verborgenen Geist. Die Historien-Gelehrten prangen einher mit fremden Sprachen und verstehen ihre Muttersprache nicht. Verstünden sie die recht und die Geister der Buchstaben, so erkenneten sie darin die Natur." Schon hieraus, noch deutlicher aber aus den Beispielen, an denen er seine Gedanken erläutert, ersieht man, daß Böhme glaubte, durch Analyse der Wörter nach ihrem Klang, nach der Bildung der Buchstaben und Sylben, nach der Beschaffenheit der dabei nöthigen Sprachorgane, nach der Quantität der dazu nöthigen Luft, nach der Schwierigkeit oder Leichtigkeit der Aussprache, endlich auch nach der Aehnlichkeit des Tones mit anderen Wörtern — auf die Bedeutung des Wortes mit Sicherheit schließen zu können.

Digitized by Google

Unter den vielen Freunden und Anhängern des J. Böhme sind hauptsächlich zu nennen: Abraham von Frankenberg und Theodor von Tschesch, zwei schlesische Edelleute, Balthasar Walther, Tobias Kober, Cornelius Weißner und Friedrich Kraus, Aerzte von der Secte des Paracelsus. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Walther, der sechs Jahre lang in Syrien, Egypten, Arabien und Persien reiste und überall die sogenannte geheime Weisheit zu lernen bemüht war, Einfluß auf die Schriften des J. Böhme hatte; überhaupt wirkten wohl Männer dieser Schule auf die Stimmung und Richtung des Geistes, wie auf den Inhalt der Lehre des Jakob Böhme.

Zu Böhme's späteren Anhängern gehören in Frankreich Peter Poiret (1646—1719), der zuerst der cartesianischen Philosophie zugethan gewesen war, und später auch der Verehrer und beständige Begleiter der schwärmerischen Antoinette Bourignon wurde; in England John Pordage (1625—1698); er suchte die Lehre des Böhme in ein System zu bringen, rühmte sich, Visionen zu haben, und in einer solchen Vision von der Göttlichkeit der Lehre Böhme's versichert worden zu seyn; in Deutschland Johann Jakob Zimmermann, Pfarrer zu Bietigheim, der wegen seiner Anhänglichkeit an Böhme seines Amtes entsetzt wurde und in den Niederlanden starb. In zwei anderen verband sich jene Anhänglichkeit mit schwärmerischer Sectirerei — nämlich in Johann Georg Gichtel und Quirinus Kuhlmann. Gichtel, der die Ausgabe der Schriften Böhme's von 1682 besorgte, auch einen Auszug aus denselben machte, wurde wegen Vergehungen gegen das lutherische Consistorium zu Amsterdam und als Feind der kirchlichen Ordnung am Pranger ausgestellt, wie er schon früher in seiner Vaterstadt Regensburg mit Gefängniß bestraft worden war. Er rühmte sich unter Anderem einer Feuertaufe, bei welcher seine Seele fünf Tage nach einander, gleich einer flammenden Kugel zusammengerollt, in ein feuriges Meer getaucht worden sey; und wurde Stifter einer kleinen unter dem Namen Gichtelianer oder Engelsbrüder bekannten Sekte († 1710).

Quirinus Kuhlmann aus Breslau durchzog ganz Europa und einen Theil von Asien, in der Absicht, alle Wissenschaften zu reformiren, die Türken zu bekehren, alle Religionen zu vereinigen und den Stein der Weisen zu finden; zuletzt ergriff ihn

Digitized by Google

der Wahn, er sey Prinz Gottes und zum König der ganzen Erde bestimmt. In Folge dieser wahnsinnigen Einbildungen, die er nun auch in Schriften verbreiten wollte, wurde er 1689 zu Moskau, aus Veranlassung des russischen Patriarchen, auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

In solche Extreme gieng der Mysticismus über. Forscht man nach der geschichtlichen Entstehung desselben; so schließt sie sich, wenn man an die ersten Anfänge zurückgeht, einestheils an die Restauration der platonischen Philosophie an, sofern damit sogenannte neu-platonische oder alexandrinische Elemente vermischt wurden, anderntheils an das erneuerte Studium der ebräischen Sprache und Literatur, der Bibel und der Kabbala. Besonders hervorzuheben ist der Umstand, daß in Folge der Reformation das Studium der Bibel auch den Laien möglich wurde, die zur richtigen Erklärung weder die erforderlichen Kenntnisse, noch das gebildete Urtheil hatten. Aus diesen geschichtlichen Verhältnissen erklärt es sich nun hinlänglich, wie das Prinzip der unmittelbaren göttlichen Offenbarung in dieser Schule herrschend werden konnte; denn der alexandrinische Neu-Platonismus und die Cabbala wie die Bibel kennen kein anderes Prinzip der Erkenntniß. Es erklärt sich daraus ferner zunächst die sittlich-religiöse, dann aber auch die natur-wissenschaftliche Tendenz dieses Mysticismus. Veranlassung und Stoff dazu gab neben dem Umstand, daß die naturwissenschaftlichen Studien überhaupt erwachten, theils die Kabbala, theils die Bibel, insbesondere die Schöpfungsgeschichte, mit welcher viele Mystiker und Theosophen sich so angelegentlich beschäftigten, daß es eine besondere sogenannte mosaische Philosophie gab.

Dieser Mysticismus wurde vornehmlich in Deutschland genährt und gesteigert theils durch die gewaltigen, das äußere nicht nur, sondern auch das innere Leben aufregenden religiösen Kämpfe im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert, theils durch die innere Zerrüttung der protestantischen Kirche in sich selbst im siebenzehnten Jahrhundert.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß die Mystiker und Theosophen ein nicht geringes Verdienst um die Bildung der deutschen Sprache haben, namentlich für den Zweck wissenschaftlicher Darstellungen, was auch Leibnitz anerkannte.

Digitized by Google

„Ich finde, sagt er, was die Erkenntniß Gottes, der Seelen und Geister aus dem Licht der Natur betrifft, die deutsche Sprache noch etwas mangelhaft und zu verbessern. Zwar ist nicht wenig Gutes auch zu diesem Zweck in denen geistreichen Schriften einiger tiefsinnigen Gottesgelehrten anzutreffen; ja selbst diejenigen, die sich etwas zu denen Träumen der Schwärmer geneiget, brauchen gewisse schöne Worte und Reden, die man als güldene Gefäße der Egypter ihnen abnehmen, von der Beschmutzung reinigen und zu dem rechten Gebrauch widmen könne."

Von diesem Mysticismus, dessen Prinzip innere Erweckung und Erleuchtung des Geistes, das übersinnliche Verhältniß des Geistes ist, wollen wir übergehen auf den Dogmatismus (S. 51).

Der Dogmatismus

2. in der Form des Empirismus.

Nach demjenigen, was früher (S. 9 u. 10) über die verschiedenen Prinzipien gesagt wurde, von welchen die Systeme der neu-europäischen Philosophie ausgiengen, begreifen wir unter dem Empirismus (S. 10) zunächst diejenigen Theorien und Systeme, welche die äußere Erfahrung, das Verhältniß des Geistes zur sinnlichen Natur, zu ihrer Grundlage, wie zu ihrem Ausgangspunkte machten.

Indessen ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, wie sich zu verschiedenen Zeiten bald mehr bald weniger bedeutsam neben dieser äußeren Erfahrung ein anderes verwandtes Element, das der inneren Erfahrung, einzudrängen und geltend zu machen suchte, und die Folge hievon eine doppelte war, auf der einen Seite eine ganz consequente Durchführung des Prinzipes der äußeren Erfahrung, indem man, und zwar mit wissenschaftlichem Bewußtseyn, auch die innere Erfahrung darauf zurückführte, auf der anderen Seite der Uebergang in den sogenannten Rationalismus. Diesen höchst wichtigen Scheidepunkt bildet, wie wir sehen werden, die Philosophie des Johann Locke. Zunächst aber ist von demjenigen Empirismus die Rede, welcher die äußere Erfahrung, das Verhältniß des Geistes zu der sinnlichen Natur, zu seiner Grundlage und zu seinem Ausgangspunkt machte.

Die ersten Anfänge dieser philosophischen Richtung finden

Digitized by Google

wir in Italien, zunächst in dem Bestreben, die Natur-Wissenschaft im Gegensatz gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie zu reformiren, indem man jene auf Erfahrung und Beobachtung zurückführte und gründete. Dieses Streben wurde durch die bedeutenden Fortschritte, welche Mathematik und mathematische Physik in dieser Zeit machten, sehr begünstiget und befördert. Indessen wurde das Prinzip des Empirismus anfangs noch nicht in seiner Schärfe und Reinheit gefaßt und entwickelt; dieß war erst einer späteren Entwicklungsstufe vorbehalten. Wir nennen in Rücksicht auf das eben Gesagte zwei ausgezeichnete Italiener, Bernhard Telesius und Galiläo Galiläi.

4. Bernhard Telesius.

Vergl. S. 12. Sein Streben gieng zunächst dahin, im Gegensatz gegen die damalige sogenannte aristotelische Physik die Naturwissenschaft zu reformiren. Wie er an jener tadelte, daß sie abstracte Begriffe als wirkliche und thätige Naturprinzipien behandle; so wollte er nach Anleitung und Analogie der Wahrnehmung die realen Elemente und natürlichen Grundursachen der Dinge finden. Denn alle menschliche Erkenntniß, sogar die allgemeinen Grundsätze der Geometrie sind entweder unmittelbar aus sinnlichen Wahrnehmungen oder mittelbar aus der Vergleichung solcher Wahrnehmungen genommen.

Nach Telesius sind nun Kälte und Wärme die zwei thätigen unkörperlichen Prinzipien, welche an der Materie ihr Substrat und das Object der Thätigkeit haben. Aus der Einwirkung der Wärme auf die Materie entstanden der Himmel und die Gestirne, aus der Einwirkung der Kälte auf die Materie entstand die Erde; dem Himmel und den Gestirnen wohnt also das warme Prinzip, der Erde das kalte ein. Aus der Wechselwirkung, aus dem Antagonismus zwischen Himmel und Erde entstehen alle secundären Körper mit ihren abgeleiteten Eigenschaften. Jene zwei Prinzipien der Kälte und Wärme, indem sie sich gegenseitig bekämpfen und relative vernichten, aber auch immer wieder sich selbst erzeugen, haben zugleich die Fähigkeit, ihre eigenen thätigen und leidenden Zustände, wie die des Gegensatzes, zu empfinden. Vermöge dieses Empfindungsvermögens, welches den Prinzipien inwohnt, entwickelt sich in Pflanzen und Thieren mit dem

Digitized by Google

organischen Körper auch eine empfindende Seele auf natürlichem Wege. Aber das vernünftige Leben läßt sich aus diesen Prinzipien nicht begreifen. Darum nimmt Telesius einen immateriellen Geist an, welcher von Gott erschaffen und mit dem ausgebildeten organischen Menschenleibe verbunden wurde. Es hängt dieß mit der Art und Weise zusammen, wie Telesius den Unterschied zwischen Menschen und Thier bestimmt und damit auf das höhere Wesen des Menschen hinweist. Der Mensch, sagt er, befriediget sich nicht, wie das Thier, mit der Anschauung und dem Genuß derjenigen Dinge, die zu seiner Erhaltung und zu seinem Vergnügen dienen; sondern er forscht mit unermüdlichem Eifer auch nach solchen Dingen, die ihm keinen Nutzen gewähren, ja sogar nach solchen, welche von keinem Sinn erfaßt werden können, insbesondere nach dem Wesen und Wirken Gottes. Sein Streben wird auch nicht durch den Besitz gegenwärtiger und irdischer Güter befriediget; es geht vielmehr auf das Entferntere und Künftige, auf ein künftiges seliges Leben. Er verachtet den Bösen, auch wenn dieser in dem größten Ueberfluß aller Güter schwelgt, er liebt und achtet dagegen den Guten auch in seinem Unglück. Hieraus folgt ja doch gewiß, daß das Wesen des Menschen nicht die aus dem Saamen entwickelte Seele ist, sondern eine immaterielle, von Gott unmittelbar erschaffene Substanz.

Unter denjenigen Italienern, welche durch große Entdeckungen und Erfindungen auf dem Gebiete der Mathematik und Physik mittelbar auch der Philosophie, besonders der auf Erfahrung und Beobachtung gegründeten Naturphilosophie wichtige Dienste leisteten, war einer der ausgezeichnetsten und berühmtesten Galiläo Galiläi (1564—1642), ein Zeitgenosse und Freund des Johannes Keppler. Vermöge seiner ausgezeichneten mathematischen Kenntnisse und vermittelst der damals erfundenen Telescope (um deren Verbesserung wenigstens er Verdienste hat) machte er mehrere wichtige astronomische Entdeckungen, die er zur Erläuterung und Vertheidigung der Theorie vom Umlauf der Erde um die Sonne anwendete. Diese Lehre mußte er jedoch, nachdem er sie schon einmal vor dem römischen Inquisitionstribunal widerrufen hatte, zum zweitenmal als siebenzigjähriger Greis, auf den Knieen liegend, die Hand auf das Evangelium gelegt, abschwören; er starb, völlig erblindet, im J. 1642.

Digitized by Google

Daß unter solchen äußeren Verhältnissen das freie philosophische Denken in Italien nicht fortgediehen, ist um so begreiflicher, als es in anderen europäischen Ländern Sicherheit, Schutz und Förderung fand. Um gewisse Zweige der Naturwissenschaften, insbesondere um Anatomie und Physiologie, erwarben sich freilich auch später viele Italiener große Verdienste und förderten dadurch in ihrem Theil den Empirismus; aber was die philosophische Begründung und Durchführung dieses Systemes betrifft, so müssen wir uns anderswohin wenden und führen zunächst

5. Peter Gassendi

(vergl. S. 19) an, weil er mit der früheren Zeit noch näher zusammenhängt.

Derselbe beurtheilte die Philosophie in ihrem damaligen Zustand als einseitig und unfrei und suchte zu beweisen, daß die aristotelische Philosophie den Vorzug nicht verdiene, den man ihr zu geben gewohnt sey. Seine Gründe sind theils subjectiv und persönlich, indem er (was freilich gar nicht zu loben) den moralischen und religiösen Charakter des Aristoteles in ein zweideutiges Licht zu stellen sucht, theils aber auch objectiv und beziehen sich insofern auf den in kritischer Hinsicht mangelhaften und fehlerhaften Zustand der aristotelischen Schriften, wie auch auf die Unvollkommenheit der Uebersetzungen und Commentarien.

Wie er nun aber den Mängeln der damaligen Philosophie abzuhelfen gesucht, geht aus folgender Darstellung der Hauptgedanken seines eigenen Systems hervor:

Die Philosophie ist Liebe, Eifer und Uebung der Weisheit; die Weisheit aber die Gemüthsstimmung, vermöge welcher man richtig von den Dingen denkt und richtig im Leben handelt. Daher die Philosophie auch als Streben nach Wahrheit und Tugend erklärt und in philosophia naturalis und philosophia moralis eingetheilt wird. Beiden geht jedoch die Logik als ars bene cogitandi voran.

Unter dem bene cogitare begreift Gassendi bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare; richtig wahrnehmen, urtheilen, schließen, Wahrnehmungen, Urtheile und Schlüsse mit einander zu Einem geordneten Ganzen verbinden.

Der Zweck der Logik ist Bildung des Verstandes, um die

Digitized by Google

Wahrheit untersuchen und finden zu können; die Wahrheit aber Uebereinstimmung des Denkens mit seinem realen Gegenstand. Die Wahrheit betrachtet die Logik im Allgemeinen, nicht in Beziehung auf besondere Gegenstände, wie z. B. die Physik. Daher geht die Logik denjenigen Wissenschaften, welche sich mit besonderen Gegenständen beschäftigen, voran und trägt ihnen gleichsam die Fackel vor, indem sie Vorschriften und Regeln giebt, die auf alle Wissenschaften anwendbar sind und bei deren Gebrauch man in der Untersuchung der Wahrheit nicht verirrt, oder, wenn man sich verirrt, den Irrthum erkennen und auf den rechten Weg einlenken lernt.

Was die Frage betrifft, ob und wodurch die Wahrheit erkannt werden könne, so geht Gassendi den Mittelweg zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus. Die Dogmatiker (sagt er), die Alles wissen wollen, werden durch die Physik, wo so Vieles unbekannt ist, die Skeptiker aber, die behaupten, man wisse Nichts und könne Nichts wissen, durch sich selbst und ihre eigene Denkart widerlegt. Denn wenn nicht Etwas wäre, so würde dem Skeptiker nie einfallen, zu läugnen, daß Etwas ist, und wenn er nicht selbst Etwas wäre, so würde er nie so räsonniren. Vieles ist Gegenstand des Wissens, aber die Wahrheit ist unter den Erscheinungen verborgen und es bedarf demnach eines Zeichens, das man erkennen und wornach man über die Wahrheit oder über die Sache urtheilen kann. Hiezu hat der Mensch zwei Vermögen, den Sinn, wodurch er das Zeichen wahrnehmen, und den Verstand oder die Vernunft, wodurch er vermittelst des Schließens die Sache selbst erkennen kann. Der Sinn ist freilich oft trügerisch und das Zeichen also unsicher, ungewiß; aber der über dem Sinn stehende Verstand kann die sinnliche Wahrnehmung verbessern und läutern, so daß er von dem Sinne nur das geläuterte Zeichen aufnimmt und nun erst urtheilt; so wird der Irrthum vermieden, denn dieser liegt nicht in dem Sinne, sondern in dem Verstand, sofern er urtheilt.

Von Gassendi's Erkenntniß-Lehre sind die Hauptsätze diese:

Alle unsere Ideen (Erkenntnisse) entspringen aus den Sinnen; diejenigen, welche behaupten, gewisse Ideen seyen von der Natur eingedrückt und nicht durch die Sinne gewonnen, vermögen

Digitized by Google

dieſe ihre Behauptung nicht zu beweiſen. Aus den vermittelſt der Sinne gewonnenen Ideen können verſchiedene auf verſchiedene Weiſe, durch Zuſammenſetzung, Vergrößerung und Verkleinerung, Uebertragung u. ſ. w. gemacht werden. Ebenſo bildet der Verſtand aus den ſinnlichen Vorſtellungen, die als ſolche individuell ſind, allgemeine Ideen vermittelſt der Anhäufung und Abſtraction, aus ſolchen allgemeinen wieder allgemeinere u. ſ. f.

Die individuelle Idee iſt um ſo vollkommener, je mehrere Theile und Eigenſchaften des Gegenſtandes ſie darſtellt, die allgemeine, je vollſtändiger und reiner ſie dasjenige enthält, worin die einzelnen übereinkommen, die Wiſſenſchaft endlich, je mehrere und vollkommenere Ideen ſie begreift. Gaſſendi giebt ſehr wenige Regeln an, wie man wahre ſinnliche Vorſtellungen gewinnen ſoll; und dieſe wenigen ſind ſehr alltäglich und oberflächlich, haben keinen wiſſenſchaftlichen Grund. In ſeiner Theorie von den Urtheilen nimmt er Vieles auf, was er in ſeiner Polemik gegen die Ariſtoteliker getadelt hatte; ja er folgt hier ſogar vorzüglich dem Ariſtoteles, wie auch in der Lehre vom Schließen und von der Methode.

In ſeiner Phyſik iſt er, was die Lehre von den Elementen betrifft, Atomiſtiker; wie ſehr er aber von der Atomiſtik Epikurs und Demokrits abweicht, zeigt ſich in ſeiner Lehre von den wirkſamen Prinzipien, worin er dem Ariſtoteles folgt.

Aus Veranlaſſung der Frage: wie der Begriff der Natururſache zu beſtimmen ſey, bemerkt er, man habe nicht nur die materielle, formelle und wirkende Urſache unterſchieden, ſondern auch von dem *παραδειγμα*, exemplar. nach welchem die Urſache wirkt, und von dem Zwecke, zu welchem ſie wirkt, geſprochen; dieſe zwei letzteren Begriffe ſeyen von einigen Philoſophen ganz aus der Phyſik verbannt worden; ſie behaupten, alle Naturdinge wirken nach einem blinden Drange und nach den nothwendigen Geſetzen der Materie, ohne ein Vorbild und einen Zweck zu haben. Allein, wenn man beobachtet, wie alle Werke der Natur ſo vollkommen, nach ſo beſtändigen und gleichförmigen Geſetzen hervorgebracht werden, ſo muß man auch anerkennen, daß jede Naturkraft (naturale agens) nach einem ihr eingeprägten Vorbild geleitet wird (ducatur aliquo exemplari in se defixo), obgleich wir nicht wiſſen, wie dieſes Vorbild beſchaffen iſt und wie es

Digitized by Google

von dem Naturwesen erkannt wird. Gassendi führt als Beispiel die Spinne an, wie sie ihr Netz webt, und fragt: ob man meine, sie wisse da nicht, was sie thut, sie habe von diesem ihrem Werk keine Idee in sich, wirke nur nach einem blinden Drange, ob man dieß meine, weil es unsere Fassungskraft übersteigt, wie sie ihr Werk verstehen kann. Ist der Instinct, durch welchen, wie man sagt, die Thiere getrieben werden, nur ein blinder Drang; so bleibt immer die Schwierigkeit, wie eine blinde, ihr Werk nicht verstehende Ursache dasselbe so vollbringen kann, daß es der scharfsinnigste und verständigste nicht besser vermag.

Ungefähr dasselbe ist vom Zweck zu sagen: Jedes thätige Naturwesen strebt nach einem bestimmten Zweck, den es, wenn es frei wirken kann, vollständig, wenn es durch ein Hinderniß gehemmt wird, wenigstens so vollständig als möglich erreicht. Freilich theilen uns die Naturwesen ihre Zwecke nicht mit, aber nichtsdestoweniger wirken sie nach einem ihnen vorgesetzten Zweck. Fragt man mich: ob ich denn nun den Saamen nicht nur der Thiere, sondern auch der Pflanzen und Steine Erkenntniß zuschreiben wolle, so antworte ich: Erkläret mir doch, wie sie ihre Werke auf eine so ausgesuchte Weise vollbringen, so beharrlich und gleichförmig die einzelnen Theile bestimmten Zwecken anpassen. Ich weiß freilich nicht, von welcher Art diese Erkenntniß und Weisheit ist, aber daraus folgt nicht, daß keine vorhanden ist. Denn jede ist nach ihrer Art. Wie kann man sich auch wundern, wenn der menschliche Verstand, der ja sich selbst und die Art, wie er erkennt, nicht versteht, über die Erkenntniß-Kraft- und Art der anderen Dinge unwissend ist, da doch jede andere Erkenntniß von der menschlichen verschieden und an ihr bestimmtes Werk so gebunden ist, daß sie sich auf nichts Anderes zu erstrecken vermag. Wendet man mir ein, daß Gott es sey, der sich jene Zwecke vorsetze und darnach die natürlichen Dinge leite und regiere, und daß insofern die Werke der Natur Werke der Intelligenz seyen; so gebe ich zu, daß von jeder solchen Weisheit Gott der Urheber ist; aber ich frage: warum kann denn Gott nicht jedem Dinge die Kenntniß und den Verstand seiner Werke mittheilen, damit wir nicht zu der Behauptung gedrungen werden, die Naturwesen seyen blos Werkzeuge, die von Gott so getrieben werden, daß sie durch sich selbst Nichts thun. Du

Digitized by Google

wirft antworten: weil derlei Dinge der Erkenntniß unfähig sind — freilich sind sie der menschlichen Erkenntniß nicht fähig, daher sie auch keine menschliche Werke versuchen; aber darum sind sie einer eigenen Erkenntniß nicht unfähig, vermöge welcher sie ihre Werke thun, die der Mensch nicht kennt und nicht auszuführen vermag.

An die Physik knüpft Gassendi die Theologie vermittelst des Satzes an, daß von allen besonderen und untergeordneten Naturursachen die oberste und erste Gott ist. Die Existenz Gottes beweist er theils aus dem allgemeinen Glauben, der aus der analogischen Erkenntniß entstehe, theils auf physiko-theologischem Wege.

Wenn es demnach gewiß ist, daß Gott als die erste Ursache der Welt ist; so ist damit noch nicht entschieden, was Gott seiner Natur nach ist.

Hier gesteht Gassendi zuerst, daß Gott zwar unbegreiflich sey, diejenigen aber ihn am würdigsten denken, die ihn als unkörperliches, geistiges Wesen fassen; und, als wenn er fühlte, daß dieser Begriff mit der Lehre: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu nicht im Einklang stehe, macht er darauf aufmerksam, daß wir außer der intuitiven Erkenntniß noch die ratio oder ratiocinatio in uns haben, wodurch wir dasjenige mittelbar erkennen, was nicht in die Sinne fällt. Die besonderen Eigenschaften dieser unkörperlichen Substanz können wir nur nach der Analogie, aus der Vergleichung mit anderen Wesen erkennen, wobei anzunehmen, daß Gott dieselben in unendlich vollkommenerem Grade besitzt, und daher von Allem zu abstrahiren ist, was nur einen Schatten oder Verdacht der Unvollkommenheit geben könnte.

Betreffend das Verhältniß Gottes zu der Welt, so drückt man sich am schicklichsten aus, wenn man sagt, er habe sie einzig durch seinen Wink und Willen erschaffen, ohne eines vorhandenen Stoffes oder vorhandener Werkzeuge zu bedürfen. Die Frage, wann Gott die Welt erschaffen und warum er sie nicht früher erschaffen, weist Gassendi als eine dem Menschen nicht geziemende ab, und in Beziehung auf den Endzweck der Weltschöpfung sagt er, Gott habe die Welt um seinetwillen erschaffen, aber nicht um seines Nutzens, sondern um seines Ruhmes

Digitized by Google

willen, den er zwar entbehren konnte, aber zu entbehren keinen Grund hatte. Er wollte ſchaffen, weil er für beſſer erachtete, daß Weſen ſeyen, denen er wohl thun könnte, als daß ſie nicht ſeyen. Wie Gott der Schöpfer der Welt iſt, ſo iſt er auch Weltregierer und der ganzen Welt auf's innigſte gegenwärtig; inſofern kann er aber nur figürlich die Seele der Welt genannt werden.

Nächſt dieſer abſolut-erſten, unkörperlichen Urſache der Welt nimmt unter den abgeleiteten, untergeordneten Urſachen die nächſte Stelle ein unkörperliches Prinzip ein, von dem jedes einzelne Naturweſen einen Theil hat — die Seele deſſelben. Dieſes Prinzip nennt Gaſſendi auch calor vitalis, Weltſeele im eigentlichen Sinne. Die Materialität dieſes Prinzips folgt daraus, weil die phyſiſchen Actionen als körperliche nur von einem phyſiſchen und körperlichen Prinzip hervorgebracht werden können.

Hieran ſchließt ſich die Pſychologie und Anthropologie des Gaſſendi.

Ganz der ebenangeführten Theorie gemäß nimmt Gaſſendi in dem Menſchen ein doppeltes Seelenweſen an, eine thieriſche Seele, als Prinzip des Lebens und der Empfindung,* und eine vernünftige Seele mit den weſentlichen Eigenſchaften des Denkens und des Wollens.** Die Frage nach der Verbindung der materiellen und der vernünftigen Seele löst Gaſſendi ſo: Damit das Weltganze vollſtändig werde und keine mögliche Art von Weſen in demſelben fehle, ſchuf Gott drei verſchiedene Weſen, rein-geiſtige, rein-körperliche und aus beiden gemiſchte; dieſe ſind die menſchlichen Seelen. Die vernünftige Seele des Menſchen iſt ihrer Natur nach ſo beſchaffen, daß ſie eine Neigung zum Körper hat, was in der Beſtimmung des Schöpfers liegt; ſie verbindet ſich aber zunächſt mit der empfindenden Seele und wird in dieſer Verbindung die wahrhafte Form des Körpers. Die empfindende Seele hat die Einbildungskraft, deren die vernünftige zur Erkenntniß der ſinnlichen Gegenſtände bedarf. Keine

* Es iſt eine höchſt feine Subſtanz, die ſich mit einer Feuerflamme vergleichen läßt; gleichſam die Blüthe der Materie.

** Die Unkörperlichkeit derſelben leitet G. aus dem von der Sinnlichkeit und ihren materiellen Formen unabhängigen Denken und dem auf ſich ſelbſt reflectirenden Bewußtſeyn ab.

Digitized by Google

körperliche Organe sind aber nöthig, wodurch die vernünftige Seele von der empfindenden berührt werden und diese berühren könnte, die innige Gegenwart beider ersetzt die Stelle solcher Organe und die Bestimmung und Neigung beider zum Körper macht sie zu einem unzertrennlichen Individuum. Indessen bezeichnet Gassendi doch das Gehirn als denjenigen Ort, wo die empfindende und die vernünftige Seele verbunden sind, weil hier sich alle Empfindungen vereinigen und also auch der Uebergang vom Empfinden zum Denken Statt finden muß. Für die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele führt Gassendi theils den metaphysischen Beweis aus der Immaterialität, theils sogenannte moralische, aus dem allgemeinen Glauben daran, aus dem Verlangen darnach, aus der Gerechtigkeit und Weltregierung Gottes.

Diese Darstellung zeigt, daß die Lehre des Gassendi zwar im Prinzipe auf den Empirismus angelegt, aber diese Anlage durchaus nicht entwickelt und ausgebildet ist.

Viel bedeutender nach dem wissenschaftlichen Geist und dem Einfluß auf Gegenwart und Zukunft ist

6. Franz Baco.

(Vergl. S. 14.) Die Absicht und das Streben Baco's war auf eine gänzliche Reform der philosophischen Wissenschaften, insbesondere aber der Naturphilosophie gerichtet. Diesen Zweck suchte er auf folgendem Wege zu erreichen:

Zuerst schildert er* den damaligen Zustand der Wissenschaften mit ebensoviel Wahrheit als Lebendigkeit in folgenden Zügen:

Die Wissenschaft in ihrem dermaligen Zustand ist ein dem äußeren Anschein nach prächtiges Gebäude, aber ohne Fundament; denn die Grundbegriffe sind falsch und verworren und willkührlich von den Dingen abgezogen; daher in demjenigen, was jetzt in der Wissenschaft geschieht, eine beständige Bewegung im Wirbel und Cirkel, viel Täuschung und Leichtglaubigkeit (fingunt simul creduntque); dazu kommt, daß die Wissenschaft mager

* Novum Organum II. Partes. Lips. 1838; und De dignitate et augmentis scientiarum ed. Mayer 1829.

Digitized by Google

und unfruchtbar ist, überall nur Wiederholung Eines und eben desselben, kein Fortschreiten durch Erfindungen; dabei einerseits Haschen nach schönen, gefälligen Phrasen, andrerseits viel Streit- und Zanksucht (daher Baco die Wissenschaft mit der Scylla vergleicht, die den Kopf und die Brust einer Jungfrau hat, aber am Unterleib statt der Zeugungstheile bellende Ungeheuer). Dieß sind die Hauptgebrechen (morbi confirmati: vanae imaginationes. vanae altercationes, vanae affectationes). Daneben bestehen noch andere minder wesentliche und allgemeine (vitiosi humores), von denen wir hier nur folgende auszeichnen: Unmäßige Vorliebe für zwei Extreme, für das Alte und für das Neue; Verzichtleistung auf die allgemeine Erkenntniß (cognitio universalis) und auf die erste Philosophie, und doch hat man Aussichten nur von Thürmen und ausgezeichnet hohen Orten, und unmöglich ist es, die entfernteren und inneren Theile einer Wissenschaft zu erforschen, wenn man auf der Ebene dieser Wissenschaft steht und nicht sozusagen die Warte einer höheren besteigt; ferner: übertriebene Verehrung und gleichsam Anbetung des menschlichen Verstandes; viele ziehen sich von der Beobachtung der Natur und von der Erfahrung ab und bewegen sich in den Meditationen und Erdichtungen ihres eigenen Genius hin und her. Diese trefflichen Meinungsmenschen (opinatores) oder Intellektualisten, die indessen für die erhabensten und für göttliche Philosophen gehalten zu werden pflegen, hat Heraklit gut getroffen, wenn er sagt: die Menschen suchen die Wahrheit in ihrem Mikrokosmus, nicht in der großen Welt. Sie verschmähen, das A-B-C der göttlichen Werke zu lernen, auf welchem Wege sie allmählig syllabiren und endlich den Text der göttlichen Schöpfung selbst fertig lesen lernen könnten. Vielmehr in ihrer andauernden Exaltation drängen sie ihre Geister und rufen dieselben an, daß sie ihnen weissagen und Orakel sprechen, wodurch sie nach Verdienst köstlich betrogen werden. Hiezu kommt die fehlerhafte Art, die Wissenschaften vorzutragen, nämlich die herrische und schulmeistermäßige (imperiosus et magistralis), statt daß sie aufrichtig und liberal (ingenuus et liberalis) seyn sollte. Man muß aufrichtig seyn und die Sätze mehr oder weniger streng und nachdrücklich behaupten, je nachdem sie mehr oder weniger begründet sind. Ferner gehört hieher, daß Viele bei ihren wissenschaftlichen Arbeiten sich

Digitized by Google

verkehrte Zwecke vorsetzen; statt die Wissenschaft weiter zu fördern, setzen sie ihren Ruhm darein, das Vorhandene fein zu erklären oder heftig zu bestreiten oder in methodischer Kürze darzustellen, wodurch zwar die Einkünfte aus den Wissenschaften vermehrt werden, aber nicht ihr Grund- und Erbgut. Endlich liegt ein Fehler darin, daß man den letzten Zweck alles wissenschaftlichen Forschens nicht verfolgt. Die Menschen suchen und lieben die Wissenschaft bald aus unruhiger natürlicher Neugierde, bald um des Vergnügens und der Ehre willen, bald um ihre Streitlust zu befriedigen, bald um des Unterhaltes und Gewinnes willen; wenige betrachten sie als ein von Gott verliehenes Geschenk der Vernunft zum Gebrauche des menschlichen Geschlechts.*

Nachdem Baco in dieser Weise den Zustand der Wissenschaften nach seinen verschiedenen Gebrechen geschildert hat, geht er zu Betrachtungen über die Würde derselben und zu Vorschlägen fort, wie jener Zustand reformirt werden könne. Diese Vorschläge beziehen sich theils auf Gründung wissenschaftlicher Anstalten, z. B. Akademieen, Universitäten, Bibliotheken, theils auf die Methode, die Wissenschaften zu erweitern und zu bearbeiten. Viele Wissenschaften, sagt Baco, und zum Theil sehr wichtige, werden bis jetzt ganz vermißt, die vorhandenen aber nicht nach der richtigen Methode bearbeitet. Um dieses allgemeine Urtheil im Besonderen durchzuführen, legt er eine neue, nach seiner Ansicht umfassende Eintheilung der Wissenschaften zu Grund.

Der Sitz der Wissenschaft (sedes doctrinae) ist die vernünftige Seele; die richtigste Eintheilung der Wissenschaften also diejenige, die von den Vermögen dieser Seele genommen wird; diese sind aber drei: Gedächtniß, Phantasie, Vernunft; und darauf beziehen sich drei Wissenschaften (doctrinae): Geschichte, Poesie, Philosophie.

Die Geschichte beschäftigt sich mit Individuen, die in bestimmten Verhältnissen des Raumes und der Zeit existiren; die Poesie auch mit Individuen, aber mit solchen, die nach der Aehnlichkeit mit den wirklichen gedichtet sind. Die Philosophie oder die Wissenschaft im engeren Sinne (scientia) hat es nicht mehr mit

* De Dign. et Augm. Scient. ed. Mayer. 1829. Lib. I. S. 44.

Digitized by Google

den ersten Eindrücken des Wirklichen zu thun, sondern mit den daraus abgezogenen Begriffen, und bewegt sich in der Zusammensetzung und Trennung dieser Begriffe gemäß dem Gesetze der Natur und der Evidenz des Wirklichen.

Die Geschichte theilt Baco weiter in die naturalis und civilis ein; jene erzählt die Schicksale und Thaten der Menschen, diese die Ereignisse und Thaten der Natur. In Absicht auf die historia naturalis ist dann weiter die Unterscheidung zwischen der narrativa und inductiva besonders wichtig. Jene berichtet blos Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche über die Natur, diese soll den auf solchem Weg gesammelten Stoff so bearbeiten, daß er für die Philosophie tauglich wird.

Sonach behauptet Baco, einerseits die Erfahrung (im weiteren Sinne) sey der Anfang und die Voraussetzung der Philosophie, andererseits man könne von der Erfahrung nicht unmittelbar zur Philosophie übergehen, sondern es bedürfe dieser Uebergang der Vermittlung. Diese Vermittlung ist aber die Induction und darein legte er das Neue und Eigenthümliche seiner Methode, welche er der bestehenden entgegensetzte.

Man hat (sagt er) längst ganz richtig anerkannt, daß der menschliche Verstand in seinem Streben, die Wissenschaft zu gewinnen, nicht so geradezu und auf gut Glück sich selbst zu überlassen sey, sondern gewisser Hülfsmittel und Regeln bedürfe. Aber bis jetzt hat der menschliche Verstand nicht die rechten Hülfsmittel, die in seiner Gewalt sind, mit Besonnenheit und Geschicklichkeit gebraucht; falsche, eingebildete Kräfte des Geistes werden bewundert und gefeiert, die wahren und wirklichen übersehen oder gar verdorben. Man wollte dem menschlichen Verstand durch die Dialektik zu Hilfe kommen, aber diese war dem Uebel nicht nur nicht gewachsen, sondern selbst ein Uebel. Denn die Dialektik erreicht die Feinheit der Natur lange nicht, daher sie vielmehr Irrthümer geschaffen und befestiget, als der Wahrheit den Weg gebahnt hat. Es ist demnach Bedürfniß, einen besseren und vollkommeneren Gebrauch des menschlichen Verstandes einzuführen, der sich auf die Natur der Dinge und des menschlichen Denkens stützt, damit nach so vielen Jahrhunderten die Philosophie und die Wissenschaften nicht mehr luftige Wesen

Digitized by Google

ſeyen, ſondern auf dem feſten Fundament einer allſeitigen und wohlerwogenen Erfahrung ruhen.

Seine Inductions-Methode bezeichnet nun Baco auf eine auch für unſere Zeiten lehrreiche Art näher ſo:

Vor allen Dingen ſoll man vermittelſt der Beobachtungen und Verſuche ſich eine befriedigende und zweckmäßige Geſchichte der Natur verſchaffen; dieß iſt die Grundlage. Denn man ſoll nicht erdichten und ausdenken, ſondern finden, was die Natur thut, hervorbringt. Man ſoll alſo mehrere Erfahrungen ſammeln, als bisher geſchehen iſt, und zum Theil ganz andere, nämlich nicht ſowohl frugifera als lucifera experimenta, d. h. ſolche, die zur Enthüllung der Kräfte und Geſetze der Natur führen. Dieſe Erweiterung der Erfahrung ſoll aber, damit ſie nicht ein blindes Herumtappen ſey, an der Hand beſtimmter Regeln geſchehen. Hieher gehört Alles, was Baco über die Topik ſagt, d. h. den Inbegriff der Regeln, wornach ein Gegenſtand zu unterſuchen iſt, d. h. was und wie wir die Natur fragen ſollen, denn eine verſtändige Frage iſt ſchon ein halbes Wiſſen. Die ſo geſammelten Reſultate oder Antworten ſind zweckmäßig zu ordnen und nun beginnt das Hauptgeſchäft, aus der Erfahrung allgemeine Sätze abzuleiten, um von dieſen aus wieder zu der Erfahrung zurückzukehren.

Für dieſes Geſchäft hatte die bisherige Logik auch eine Methode aufgeſtellt, Baco fand dieſelbe aber fehlerhaft und zweckwidrig. Denn die Logiker oder Dialektiker entlehnen gegenſeitig die Prinzipien einer Wiſſenſchaft aus der anderen und beruhigen ſich bei den unmittelbaren Belehrungen wohlbeſchaffener Sinne. In der gewöhnlichen Logik wird ſodann faſt die ganze Mühe auf die Syllogiſtik verwendet; dieſes ſyllogiſtiſche Beweisverfahren verwerfe ich aber, weil es unordentlich zu Werk geht und die Natur von der Hand läßt. Zwar wird Niemand bezweifeln, daß, was im Mittelbegriff übereinſtimmt, auch unter ſich übereinſtimme; dennoch liegt in dieſem Verfahren eine Schlinge verborgen, ſofern der Syllogismus aus Sätzen beſteht, die Sätze aus Worten und die Worte Zeichen des Begriffes ſind. Wenn nun die Begriffe, welche gleichſam die Seele der Worte und die Baſis dieſes ganzen Gerüſtes ſind, auf falſche und willkührliche Weiſe von den Dingen abgezogen, ſchwankend und unbe-

Digitized by Google

ſtimmt ſind; ſo ſtürzt Alles zuſammen. Ich verwerfe alſo die ſyllogiſtiſche Methode, in Beziehung nicht nur auf die Prinzipien, ſondern auch auf die Mittelſätze, die ganz unfruchtbar ſind. Ferner war der menſchliche Verſtand bisher gewohnt, von dem Einzelnen unmittelbar zu den allgemeinſten, entfernteſten Grundſätzen aufzuſteigen und von ihnen als unumſtößlich wahren aus erſt die mittleren Sätze zu beweiſen. Dieß iſt nun zwar ein kurzer, aber jäher Weg, der zum Disputiren geſchickt ſeyn mag, aber nicht zur Erkenntniß der Natur führt. Endlich iſt die gewöhnliche Art, wie man vom Einzelnen zum Allgemeinen aufſteigt, fehlerhaft. Dieſer Fortgang geſchieht gewöhnlich durch Aufzählung der ähnlichen Fälle, ohne auf die entgegengeſetzten Inſtanzen Rückſicht zu nehmen; dieß iſt aber ein kindiſches Verfahren, wobei nur bittweiſe geſchloſſen wird.

An die Stelle dieſer ſeiner Anſicht nach falſchen dialektiſchen oder logiſchen Methode ſetzt nun Baco ſeine Inductions-Methode.

Zuerſt ſind jene vermeintlichen Prinzipien zur Rechenſchaft zu fordern, bis ihre Gewißheit völlig entſchieden iſt; und, was die erſten Begriffe des Verſtandes anbelangt, ſo iſt mir Alles, was der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand geſammelt hat, verdächtig, bis es ſich in neuer Unterſuchung erprobt. Ebenſo iſt den Sinnen nicht unbedingtes Zutrauen zu ſchenken, ſondern man ſoll ihnen mit Inſtrumenten und vornämlich mit Experimenten zu Hülfe kommen. Dieſe letzteren ſind viel feiner (genauer), als ſelbſt die von den Inſtrumenten unterſtützten Sinne; es ſollen aber Experimente ſeyn, die mit beſtimmter Abſicht auf das, was geſucht wird, geſchickt und kunſtgemäß ausgedacht und angeſtellt werden. Nur über die Experimente hat der Sinn zu urtheilen, das Experiment aber über die Sache. Hat man auf ſolche Weiſe das Einzelne richtig erkannt, ſo iſt aus demſelben das Allgemeine zu abſtrahiren; aber vorerſt ein ſolches Allgemeines, welches dem Einzelnen zunächſt liegt, aus dieſem Allgemeinen das nächſt-höhere u. ſ. f. in ununterbrochener Stufenleiter, ſtatt daß man gewöhnlich von dem Einzelnen unmittelbar zu den entfernteſten und allgemeinſten Grundſätzen aufſteigt. Man ſoll dem Verſtand nicht ſowohl Flügel geben, als Blei anhängen. Dieſe Abſtraction des Allgemeinen aus dem Einzelnen ſoll ſodann nicht vermittelſt einfacher Aufzählung der gleichen Fälle geſchehen,

Digitized by Google

ſondern vermittelſt vollſtändiger Ueberſicht der poſitiven und negativen Antworten der Natur, verſtändiger Ausſchließung der negativen und Zuſammenfaſſung der poſitiven. Nur auf dieſem Wege gelangt man zu beſtimmten und wahren Begriffen.

Dieß iſt das Weſentliche der von Baco aufgeſtellten Inductions-Methode. Sie iſt das regelmäßige Verfahren, um von der Erfahrung, von Erkenntniß des Einzelnen aus zu wahren, der Wirklichkeit entſprechenden allgemeinen Begriffen und Urtheilen zu gelangen, wodurch Erfahrung und Philoſophie vermittelt werden ſollen. Baco nennt ſie bezeichnend *Interpretatio* naturæ im Gegenſatz gegen die *Anticipatio* mentis (Nov. Org. Praef.). Seine Methode will die Natur aus der Natur ſelbſt erklären, die andere Methode aus zum voraus (unabhängig von der Natur) angenommenen Begriffen und Grundſätzen des Verſtandes.

Das Reſultat iſt: Nach Baco ſoll man ſich nicht mit der bloßen Wahrnehmung begnügen, denn die Belehrungen durch die Sinne ſind theils unvollſtändig, theils täuſchend; ebenſowenig aber ſoll man ſich auf den reinen Verſtand verlaſſen, denn er iſt ein unebener Spiegel, der die Strahlen der Dinge nach ſeiner eigenen Figur und ſeinem eigenen Schnitt bricht und verändert. Die Wahrheit liegt vielmehr in der Harmonie, in der Einheit des Anſchauens und des Denkens. So glaubte Baco zwiſchen dem empiriſchen und dem rationalen Vermögen die richtige und geſetzmäßige Verbindung befeſtiget und den Verkehr zwiſchen der Natur und dem Geiſte wieder hergeſtellt zu haben.

Qui tractaverunt scientias (ſagt er Nov. Org. Lib. 1. §. 95), aut empirici aut dogmatici fuerunt. Empirici formicæ more congerunt tantum et utuntur, rationales aranearum more telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit ac digerit. Neque absimile philosophiae verum opificium est, quod nec mentis viribus tantum aut praecipue nititur, neque ex historia naturali et mechanicis experimentis praebitam materiam in memoria integram, sed in intellectu mutatam et subactam reponit. Itaque ex harum facultatum (experimentalis scilicet et rationalis) arctiore et sanctiore foedere (quod adhuc factum non est) bene sperandum est.

Digitized by Google

Wenn das Bisherige sich auf die Vermittlung des Uebergangs von der Geschichte zur Philosophie bezog; so sind wir ebendamit bei Baco's Lehrsätzen über die Philosophie angelangt.

Die Philosophie theilt sich in die Philosophie von Gott, von der Natur und von dem Menschen. Diese drei Theile haben einen gemeinschaftlichen Stamm, die philosophia prima oder scientia universalis. Baco nennt diese auch die gemeinschaftliche Mutter der Wissenschaften und sagt von ihr im Allgemeinen, sie behandle nur die Gipfel der Dinge. Nach der genaueren Bezeichnung gehören ihr die obersten Axiome und die allgemeinen Reflexions-Begriffe an.

Die Natur-Philosophie

ist zweifach; nach dem einen (theoretischen) Theil untersucht sie die Ursachen der Naturerscheinungen, steigt also von den Wirkungen zu den Ursachen auf (ascensoria), nach dem anderen (operativen) Theil bringt sie die Wirkungen hervor, steigt von den Ursachen zu den Erscheinungen herab (descensoria).

Die Ursachen sind vierfach, causa efficiens, materialis, formalis, finalis. Die causa efficiens und materialis sind die nächsten besonderen Ursachen der einzelnen Dinge und Erscheinungen; die causa formalis ist das allgemeine Gesetz und die causa finalis der Zweck. Mit Rücksicht auf diese Unterscheidung der Ursachen theilt Baco die theoretische Natur-Philosophie in Physik und Metaphysik (der Natur) ein,* so daß es jene mit den wirkenden und materiellen, diese mit den formalen und Endursachen zu thun hat.**

Zweierlei möchte hier hervorzuheben seyn, außer der Erklärung über die Endursachen folgendes:

In der Lehre vom Menschen (De Dign. et Augm. scient. Lib. IV. Cap. 3) unterscheidet Baco die anima *rationalis*, quae divina est (ortum habet a *spiraculo Dei*) und anima

* Baco macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß diese Metaphysik etwas Anderes ist, als die philosophia prima, quæ *communia et promiscua scientiarum axiomata* zum Inhalt hat.

** *Physicam* in natura supponere existentiam tantum et motum et naturalem necessitatem, at *metaphysicam* etiam mentem et ideam.

Digitized by Google

irrationalis, quae communis est cum brutis (ortum habet *e materibus elementorum*, daher substantia corporea et materiata), im Menſchen blos Organ der vernünftigen Seele; er nennt leztere auch anima *sensibilis* und kommt dann am Schluſſe auf die — bis jezt noch vermißte, aber ſehr weſentliche (rem maxime fundamentalem) Unterſcheidung zwiſchen *perceptio* und *sensus*. Hier äußert er ſich wörtlich ſo:

„Videmus quasi omnibus corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi, etiam electionem quandam, amica amplectendi, inimica et aliena fugiendi. Neque nos de subtilioribus perceptionibus tantum loquimur, veluti cum magnes ferrum allicit, flamma ad naphtham adsilit, bulla bullae approximata coit, radiatio ab objecto albo dissilit; corpus animalis utilia adsimilat, inutilia excernit; spongiae pars, etiam supra aquam elevata, aquam ad trahit, aërem expellit et hujusmodi. Etenim quid attinet, talia enumerare? nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat aut ab illo immutatur, nisi operationem praecedat perceptio reciproca. Percipit corpus meatus, quibus se insinuat; percipit impetum alterius corporis, cui cedit; percipit amotionem alterius corporis, a quo detinebatur, cum se recipit; percipit divulsionem sui continui, cui ad tempus resistit; ubique denique est perceptio. Aër vero calidum et frigidum tam acute percipit, ut ejus perceptio sit longe subtilior, quam tactus humani, qui tamen pro calidi et frigidi norma habetur. Duplex igitur deprehenditur circa hanc doctrinam hominum culpa: alia, quod eam intactam et intractatam, cum tamen sit res nobilissima, plerumque reliquerunt; alia, quod, qui huic contemplationi forte animum adjecerunt, longius, quam par est, provecti sunt, et sensum corporibus omnibus tribuerunt, ut piaculum fere sit, ramum arboris avellere, ne forte instar Polydori ingemiscat. At debuerant illi differentiam perceptionis et sensus non tantum in comparatione sensibilium ad insensibilia secundum corpus integrum, veluti plantarum et animalium, verum etiam in corpore ipso sensibili animadvertere, quid in caussa sit, cur tot actiones expediantur absque omni tamen sensu; cur alimenta digerantur, egerantur, humores et succi sursum deorsum ferantur, cor et pulsus vibrent, viscera sua quaeque opificia, sicut officinae, producant et tamen haec omnia

Digitized by Google

et complura alia absque sensu fiant. Verum homines non satis acute, qualis sit actio sensus, viderunt, atque quod genus corporis, quae mora quae conduplicatio impressionis ad hoc requirantur, ut dolor vel voluptas sequatur. Denique differentiam inter perceptionem simplicem et sensum nullo modo nosse videntur, nec quatenus fieri possit perceptio absque sensu. Neque enim haec verborum tantum controversia est, sed de re magni prorsus momenti."

Es mag dieß zur Charakteriſtik der Naturphiloſophie des Baco dienen.

Ueber die Endurſachen erklärt ſich Baco auf folgende Weiſe:

Die Erforſchung der Endurſachen iſt in der Phyſik unfruchtbar, ja ſchädlich; denn ſie verdrängt zum großen Nachtheil der Wiſſenſchaft die Unterſuchung über die wirklichen und wahrhaft-natürlichen Urſachen; Baco vergleicht ſie daher mit einer unfruchtbaren, der Gottheit geweihten Jungfrau. Wenn ſonach die Endurſachen in der Phyſik keine Stelle finden, ſo werden ſie darum nicht verworfen. Denn die phyſiſchen und die Endurſachen ſtehen nicht im Widerſtreit mit einander, ſondern ſtimmen vielmehr mit einander überein, nur daß das einemal die Intention, das anderemal die einfache Folge (simplex consecutio) bezeichnet wird. Noch weniger wird durch das Forſchen nach den phyſiſchen Urſachen die göttliche Vorſehung zweifelhaft gemacht oder der Glaube daran geſchwächt, vielmehr wird dieſer Glaube dadurch auf wunderbare Weiſe beſtätiget und erhoben. Denn gerade diejenigen Philoſophen, welche ſich mit Erforſchung der natürlichen Urſachen beſchäftigen, finden keinen Ausweg, wenn ſie nicht am Ende zu Gott und zur göttlichen Vorſehung ihre Zuflucht nehmen. Denn der menſchliche Geiſt kann wohl zuweilen (im Beſonderen) bei der Betrachtung der mittelbaren Urſachen befriediget werden, wenn er aber fortfährt, die ganze Kette der mit einander verknüpften und in Harmonie mit einander wirkenden Urſachen zu unterſuchen; ſo wird er nothwendig zu Gott und zur göttlichen Vorſehung hingetrieben. *

*) De Dign. et Augm. Sc. III. 4. Sicut in rebus civilibus prudentia politica fuerit multo altior et mirabilior, si quis opera aliorum ad suos fines et desideria abuti possit, quibus tamen nihil consilii sui

Digitized by Google

Alſo die Teleologie macht den Uebergang von der Natur-Philoſophie zur natürlichen Theologie oder Philosophia divina.

Die natürliche Theologie

ſetzt Baco der Theologia inspirata s. sacra entgegen und ſagt von ihr: Sie habe ſich darauf zu beſchränken, den Atheismus zu widerlegen, zu überweiſen und nach der Vorſchrift der Natur zu unterweiſen; aber dazu tauge ſie nicht, eine Religion zu machen. Denn die Werke Gottes zeigen zwar ſeine Allmacht und Weisheit, aber nicht ſein Bild, und das Licht der Natur reiche nicht hin, den Willen Gottes und die rechte Art ſeiner Verehrung zu offenbaren. Ebendarum könne man auch nicht aus der Betrachtung der natürlichen Dinge und den Prinzipien der menſchlichen Vernunft über die Myſterien des Glaubens räſonniren und nachforſchen. Man ſolle dem Glauben geben, was des Glaubens iſt und vergebliche Mühe ſey es, die himmliſchen Geheimniſſe der Religion der menſchlichen Vernunft aneignen oder anpaſſen zu wollen; vielmehr gezieme es ſich, das Gemüth zur Anbetung des Thrones der himmliſchen Wahrheit zu erheben. Es ſey daher nach ſeinem Urtheil in der natürlichen Theologie eher zu Viel als zu Wenig geſchehen, zum großen Schaden und mit großer Gefahr für Religion und Philoſophie; denn es ſey dabei einerſeits eine ketzeriſche Religionslehre, andererſeits eine phantaſtiſche und abergläubiſche Philoſophie herausgekommen. *

impertit, ut interim ea agant, quae ipse velit, neutiquam vero, se hoc facere, intelligant, quam si consilia sua cum administris voluntatis suæ communicaret: sic Dei sapientia effulget mirabilius, cum natura aliud agit, providentia aliud elicit, quam si singulis schematibus et motibus naturalibus providentiæ characteres essent impressi. — Adeo ut tantum absit, ut causæ physicæ homines a Deo et providentia abducant, ut contra potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperiant, nisi postremo ad Deum et providentiam confugiant. — Sermon. fidel. (de Atheismo): Verum est, parum Philosophiæ naturalis homines inclinare in Atheismum, at altiorem scientia meos ad Religionem circumagere.

* Ex divinorum et humanorum malesana admixtione non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio haeretica. Itaque salutare admodum est, si mente sobria fidei tantum dentur, quæ fidei sunt.

Digitized by Google

Indeſſen räumt Baco der menſchlichen Vernunft in Beziehung auf die geoffenbarte Religion zweierlei ein, die Erklärung der göttlichen Urkunden und die Ableitung von Folgeſätzen aus den Grundſätzen, welche letztere aber der Vernunft-Beurtheilung nicht unterworfen werden dürfen.

Was endlich

die Philoſophie vom Menſchen

betrifft, ſo ſoll ſie

1) im Allgemeinen die Wiſſenſchaft von der Natur und dem Zuſtand des Menſchen ſeyn, worin theils von der ungetheilten Natur des Menſchen (natura hominis indivisa s. persona hominis) nach ihren Mängeln, aber auch (was bis jetzt noch nicht geſchehen) nach ihren Vorzügen und Vollkommenheiten, theils von der Verbindung des Körpers und der Seele (de foedere animæ et corporis) gehandelt wird; — welches letztere auch noch nicht mit wiſſenſchaftlichem Geiſt geleiſtet worden ſey.

2) Im Beſonderen theilt er ſie ſodann ein in
   a) Philosophia humanitatis, wo der einzelne Menſch, und in
   b) Philosophia civilis, wo der Menſch in der Geſellſchaft betrachtet wird.

3) Die Philosophia *Humanitatis* zerfällt ihm in die Lehre a) vom Körper und b) von der Seele.

4) Die Lehre vom Körper in
   a) Medicina, b) Kosmetica, c) Athletica, d) Voluptaria, je nachdem ſie die Geſundheit, oder die Schönheit, oder die Stärke des Körpers oder das ſinnliche Vergnügen zum Gegenſtand hat.

5) Die Lehre von der Seele einestheils in die
   a) von der vernünftigen Seele, welche ihren Urſprung a spiraculo Dei habe, und
   b) von der unvernünftigen Seele;
   anderntheils in die
   a) von der Subſtanz und den Vermögen der Seele, und in die
   b) von dem Gebrauch und den Objecten der Vermögen.

Digitized by Google

6) Hierunter ſtellt er dann
   α) die Logik und β) die Ethik.
7) Die Logik iſt ihm die Kunſt,
   a) inveniendi, b) judicandi, c) retinendi, d) tradendi.
8) Die Ethik endlich iſt die Lehre
   a) von dem höchſten Gute, und
   b) von der Bildung der Seele (Georgica animi).

In Betreff der Ethik giebt Baco zu, daß die Menſchen aus dem Lichte der Natur einige Begriffe von Tugend und Laſter, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Gutem und Böſem haben; indeß ſey zu bemerken, daß das Licht der Natur in gedoppelter Bedeutung genommen werde, einmal ſofern es ex sensu, inductione, ratione, augmentis oritur secundum leges cœli et terræ, und dann ſofern es der menſchlichen Seele durch einen inneren Inſtinct leuchtet, nach dem Geſetze des Gewiſſens, welches ein Funke und gleichſam der Reſt der früheren und urſprünglichen Reinheit iſt. In dieſem letzteren Sinne iſt der menſchliche Geiſt einigermaßen fähig, die Vollkommenheit des Sittengeſetzes zu erkennen. Doch iſt dieſes Licht nicht ganz hell und dient mehr dazu, gewiſſe Fehler zu entdecken, als über die Pflichten vollſtändig zu belehren; daher die Religion von Seiten ſowohl der Myſterien als der Moral von göttlicher Offenbarung abhängig iſt.

Nach dieſer geſchichtlichen Darſtellung iſt es nun möglich, die Verdienſte Baco's um die Reformation der Wiſſenſchaften zu ſchätzen.

Freilich hat Baco keine einzige derjenigen Wiſſenſchaften, die er in ſeiner Eintheilung aufzählt, ausdrücklich nach ihrem beſonderen Umfang bearbeitet, ebenſowenig ein allgemeines Syſtem der Philoſophie in wiſſenſchaftlicher Form gegeben; dagegen das große Verdienſt, daß er auf die Mängel der damaligen Wiſſenſchaft nach Inhalt und Umfang aufmerkſam machte und ſehr lehrreiche Winke gab, wie jene Mängel ergänzt und verbeſſert werden können. Hiezu brauchte er ſeine Eintheilung der Wiſſenſchaften. Was dieſe anbelangt, ſo war es allerdings ein glücklicher Gedanke, alle aus Einem gemeinſchaftlichen Prinzip, dem Geiſt, dem Ich gleichſam herauswachſen zu laſſen; allein ſeine Pſychologie war noch zu oberflächlich und darum konnte es

Digitized by Google

nicht fehlen, daß die darauf gegründete Eintheilung der Wissenschaften im Ganzen unvollkommen, auch den besonderen Theilen ihre Stelle auf willkührliche und unrichtige Weise bestimmt wurde. Auf der anderen Seite jedoch diente dieses Verfahren dazu, daß man nicht nur auf neue, bis jetzt nicht beachtete Regionen des menschlichen Wissens aufmerksam gemacht, sondern auch veranlaßt wurde, die Wissenschaften als Ein organisches Ganzes zu betrachten. Was den besonderen Inhalt betrifft, so hat Baco Vieles hervorgehoben, was, vor ihm nicht bearbeitet, an sich von großem Interesse und in Beziehung auf die Vervollkommnung der Wissenschaft von bedeutendem Moment ist. Nimmt man auf das Fundament Rücksicht, welches er der Wissenschaft legen wollte; so muß man sich bald überzeugen, wie es ein gänzliches Mißverständniß ist, wenn man ihn für einen reinen Empiriker hält. Denn indem er auf der einen Seite geltend machte, daß die Erfahrung die Grundlage alles Wissens und aller Wissenschaft sey, liegt doch auf der anderen Seite immer die Voraussetzung von etwas Ursprünglichem in der Erkenntniß, von einer rein-ideellen Thätigkeit des Geistes im Hintergrunde, welche Voraussetzung aber nicht zu ihrem Rechte gekommen ist, wie sich in seinen Urtheilen über Theologie und Ethik offenbart. Vielleicht wirkte jedoch gerade eine solche Unentschiedenheit wohlthätig auf die Fortbildung der Wissenschaften. Denn wenn durch den ausgesprochenen Grundsatz, daß die Erfahrung die Grundlage des menschlichen Wissens sey, der Geist zum Fleiß im Beobachten des Wirklichen, zur Arbeit des Lernens aufgefordert wurde, wodurch die Wissenschaft an Inhalt reicher werden mußte; so konnte dieses doch, wenn man im Sinne Baco's fortarbeitete, nicht mit der ideenlosen Oberflächlichkeit des gemeinen Empirismus geschehen; und je weiter man in der Erkenntniß des Wirklichen fortschritt, desto reiner und heller mußten auch jene geahneten Ideen hervorbrechen. Dasselbe Urtheil ist auch auf die Methode anwendbar, nach welcher Baco die Wissenschaft behandelt wissen wollte. Denn auch hier bieten sich das Empirische und das Rationale, Geschichte und Idee einander die Hand und wenn gleich die Methode zunächst nur für Naturwissenschaft berechnet war, und wirklich auch eine fruchtbare Beobachtung der Natur zur Folge haben mußte; so ist ihr Geist doch allgemein,

Digitized by Google

indem es überall darauf ankommt, in dem Einzelnen das Allgemeine, den Begriff, die Idee zu erkennen; den Weg, *wie* man von dem Einen zu dem Anderen gelangt, hat er ohne Zweifel richtig bezeichnet und ist darum das Muster und der Führer aller verständigen und besonnenen Naturforscher bis auf unsere Zeit geblieben.

Nach allem diesem kann man wohl sagen, daß Baco nicht nur durch das Positive, sondern auch durch das Negative seiner wissenschaftlichen Arbeiten sich das große Verdienst erwarb, den wissenschaftlichen Geist vielseitig und fruchtbar angeregt und verständig belehrt zu haben.

Erweckung des Geistes aus der langen Gewohnheit eines beschränkten und einseitigen Thuns, Anregung zu einem frischen, gesunden, *besonnenen* Leben, Belehrung, wie dieses neue Leben zu führen, zu erhalten und zu fördern sey — das war es, was Baco wirken wollte und auch in hohem Grade und großem Umfange wirkte, um so sicherer und anhaltender, da er mit seinem feinen und gründlichen wissenschaftlichen Verstande ungemein viel Geist, Phantasie und Witz verband; daher so ungemein viel Anregendes in seinen Schriften enthalten ist.

Entschieden stellt sich der Empirismus heraus in der Philosophie des

7. Thomas Hobbes.

Vergl. Seite 18. Unter der Philosophie versteht Hobbes die durch richtiges *Denken* erworbene Kenntniß der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen. Denken aber ist *Rechnen*, d. h. Verbinden und Trennen (Addiren und Subtrahiren).* Gegenstand der Philosophie ist daher alles dasjenige, aber auch nur dasjenige, was einer Zusammensetzung und Auflösung fähig ist (wo compositio et resolutio locum habet).

* A. J. Cuffeler Specimen Artis Ratiocinandi, Hamburgi 1684, sagt (S. 1. 2.): animus est, paucis ostendere hanc ratiocinationem nostram nihil aliud esse, quam computationem quandam, i. e. simplicem additionem subtractionemve nostrorum conceptuum, quæ a vulgari arithmeticorum operatione nihil omnino differt, nisi solo objecto. e. c. Vergl. S. 4. §. 2. — Cuffeler kannte die Schriften des Hobbes, die er mehrmals citirt.

Digitized by Google

Ausgeschlossen von der Philosophie ist also die Theologie, als Lehre von der Natur und den Attributen des ewigen, unerzeugten, unbegreiflichen Gottes, wo von keiner Zusammensetzung, Theilung und Entstehung die Rede seyn kann. Ausgeschlossen die Lehre von den Engeln, ausgeschlossen jede Wissenschaft, die auf göttliche Inspiration und Offenbarung sich gründet; ferner die natürliche und politische Geschichte (so nützlich sie der Philosophie sind), weil sie sich auf Erfahrung und Autorität, nicht auf das Denken stützen, endlich nicht nur jede falsche, sondern auch jede nicht wohl begründete Lehre, wie die Astrologie (die mehr divinatio als scientia ist) und die Lehre von der Verehrung Gottes, die auf der Autorität der Kirche beruht.

Gegenstand der Philosophie sind die Körper; diese theilen sich aber in natürliche, die von der Natur zusammgesetzt sind, und in politische, die durch den Willen, durch Uebereinkunft und Verträge der Menschen gebildet werden. So entstehen zwei Theile der Philosophie, Philosophia *naturalis* und Philosophia *civilis*. Die letztere setzt Kenntniß von dem Naturel, den Affecten und Sitten der Menschen voraus und theilt sich in Ethik und Politik. (de officiis civium). Daher handelt nun Hobbes 1) von den natürlichen Körpern, 2) de ingenio et moribus hominis, 3) de officiis civium.

In seiner Schrift de Corpore beginnt er mit der Lehre vom Rechnen oder Denken (computatio sive logica). Er handelt zuerst von den Wörtern, vermittelst welcher wir unsere Gedanken behalten, reproduciren, Anderen mittheilen, welche also nothwendige Bedingungen des Philosophirens sind (so daß sie ihm die Stelle der Begriffe vertreten); sodann von dem Satze, von dem Schlusse, von der Falschheit, dem Irrthum und der Täuschung und kommt endlich auf die Lehre de Methodo.

Seine Lehre von den Begriffen, Sätzen und Schlüssen enthält viele sehr treffende Gedanken und ist mit Klarheit und Einfachheit vorgetragen; indessen wollen wir nur aus seiner Methodenlehre die Hauptgedanken angeben:

Die Philosophie ist Erkenntniß der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen; ihr gehört also das διοτι an, während das ὁτι in das Gebiet der Empfindung und der von der Empfindung ausgehenden Erinnerung fällt.

Digitized by Google

Jene Erkenntniß der Urſachen iſt das Denken, welches von den Vorſtellungen der Sinne und der Einbildungskraft ausgeht und in der Zuſammenſetzung und Auflöſung beſteht. Die Methode alles Philoſophirens iſt demnach ſynthetiſch und analytiſch. In der allgemeinen Betrachtung der Dinge geht das analytiſche Denken dem ſynthetiſchen voran, indem man aus den ſinnlich-gegebenen Erſcheinungen die allgemeinen Prinzipien finden muß, um ſodann von ihnen aus das Einzelne wieder genetiſch zu erklären. Hobbes ſtellt bei dieſer Gelegenheit den Satz auf, daß die allgemeinſte Urſache aller Erſcheinungen die Bewegung ſey, wie auch das Univerſum nur aus Körpern beſtehe. Die Begriffe von Subſtanz und Körper ſeyen identiſch, ſo daß unkörperliche Subſtanz ebenſoviel heiße, als unkörperlicher Körper, d. h. ein Widerſpruch ſey. Sein Syſtem iſt alſo entſchieden materialiſtiſch; und es begreift ſich, wie ihm auch der Vorwurf des Atheismus gemacht wurde. Jener Satz, daß die allgemeine Urſache aller Erſcheinungen die Bewegung iſt, gilt nicht nur von der phyſiſchen, ſondern auch von der moraliſchen Welt. In der Moral werden die Bewegungen des Gemüths betrachtet; dieſe haben aber in der ſinnlichen Empfindung und Einbildungskraft ihre Urſachen, und dieſe ſind Gegenſtände der phyſiſchen Betrachtung; denn die Empfindungen entſtehen aus Bewegungen der Körper, wie der Geiſt ſelbſt ein feiner Körper iſt. Hieraus erklärt ſich nun, daß Hobbes in ſeiner zweiten Sectio: de Homine zuerſt ausführlich eine Theorie des Sehens giebt und dann zur Pſychologie fortgeht. Denn alles Pſychiſche, insbeſondere alſo auch alles Moraliſche iſt entweder unmittelbar oder mittelbar in der ſinnlichen Empfindung gegründet.

Dieß führt auf den praktiſchen Theil ſeines Syſtemes.

In Folge der gleichzeitigen Bewegungen des öffentlichen, politiſchen und kirchlichen Lebens gieng ſein Hauptſtreben dahin, ein Staatsrecht aufzuſtellen; und ſeine Theorie (die nicht immer richtig aufgefaßt worden) iſt folgende:*

Hobbes geht gar nicht, wie man ſo oft angenommen, von einem eingebildeten Naturzuſtand aus, um daraus die Begriffe

* Vergl. meine Schrift: Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorieen des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen, bei C. F. Oſiander. 1842.

Digitized by Google

des Rechtes und der Pflicht abzuleiten, sondern sein Gedankengang ist vielmehr dieser:

Die Menschen haben von Natur zwei Hauptneigungen oder Leidenschaften, Ehrbegierde und Eigennutz. Mit diesen sind sie einander wechselseitig Gegenstände der Furcht, weil sie von Natur gleiche Kräfte haben und den Willen, einander zu beleidigen und zu verletzen.

In diesem Zustande ist es nicht ungereimt und tadelnswerth, es streitet nicht gegen die richtige Vernunft, daß Jeder sein Leben und seine Glieder so viel er kann zu beschützen suche.

Was aber nicht gegen die richtige Vernunft streitet, das thut man mit Recht; denn Recht ist die Freiheit, die jeder hat, seine natürlichen Vermögen der richtigen Vernunft gemäß zu gebrauchen. Der erste Grundsatz des natürlichen Rechts ist demnach, daß Jeder, soviel er kann, sein Leben und seine Glieder schütze.

Wer nun aber ein Recht auf einen Zweck hat, hat auch das Recht auf die nothwendigen Mittel.

Jeder Mensch hat also das Recht, alles zu gebrauchen und alles zu thun, was Mittel und Bedingung der Selbsterhaltung ist. Welches diese Mittel und diese Bedingungen seyen, darüber hat nach dem natürlichen Rechte Jeder selbst zu urtheilen. Sonach hat Jeder ein Recht auf Alles, die Natur hat Allen Alles gegeben, das Maaß des natürlichen Rechtes ist der individuelle Nutzen, das individuelle Interesse.

Allein dieses Recht Aller auf Alles ist fast ebensoviel, als ob gar kein Recht wäre, weil daraus, aus den Ansprüchen Aller auf Alles beständiger Streit und Krieg Aller gegen Alle entsteht.

Wer also in diesem Zustande bleiben zu müssen glaubte, würde sich selbst widersprechen.

Der Mensch soll sich Gehülfen, Bundsgenossen suchen, um den Krieg, wenn er ihn haben muß, nicht gegen Alle und nicht ohne Hülfe zu führen, entweder durch Gewalt oder mit Einwilligung. Was die Gewalt betrifft, so giebt in dem natürlichen Zustand eine sichere und unwiderstehliche Gewalt das Recht, diejenigen zu regieren und zu beherrschen, welche nicht widerstehen können.

Allein davon ist bei der gleichen Kraft Aller keine dauer-

Digitized by Google

haſte Selbſterhaltung zu hoffen; daher iſt es eine Vorſchrift der richtigen Vernunft (Pflicht), daß man Frieden ſuchen ſoll, ſoweit man Hoffnung dazu haben kann, aber auch Hülfsmittel des Krieges, wo kein Friede zu haben iſt.

Was aber die richtige Vernunft für das Thun und Laſſen in Beziehung auf Selbſterhaltung vorſchreibt, das iſt natürliches Geſetz (welches alſo nicht, wie Andere behaupten, auf der Uebereinſtimmung der Menſchen beruht). Das erſte (das Grund-) Geſetz der Natur iſt alſo: daß man Frieden ſuchen ſoll, wenn man ihn haben kann, wenn nicht, Hülfsmittel des Krieges. Aus dieſem Geſetz folgt dann, daß das Recht Aller auf Alles nicht feſt gehalten werden, ſondern Jeder auf einiges Recht verzichten ſoll. Dieſes geſchieht vermittelſt des Vertrages, und wenn dieſer ſeinen Zweck erreichen, d. h. das Mittel werden ſoll, den Krieg Aller gegen Alle zu endigen und Frieden zu gewinnen, ſo muß er gehalten werden, daher das weitere Geſetz: Pactis standum est. Aus demſelben Grundgeſetze der Natur leitet dann Hobbes noch weiter die Pflichten ab, daß man dankbar, gefällig, dienſtfertig, verſöhnlich ſeyn ſoll, daß man bei der Rache oder bei Strafen nicht auf das vergangene Uebel, ſondern auf das künftige Gute Rückſicht nehmen, keinen Haß und keine Verachtung gegen Andere an den Tag legen, Alle als ſeines gleichen anſehen, die Rechte, die man für ſich anſpricht, auch jedem Anderen einräumen, die Rechte gleichmäßig unter Andere vertheilen, nie in eigener Sache Richter ſeyn, ſondern die Entſcheidung des Streites einem dritten Unpartheiiſchen, als Schiedsrichter, anheimgeben und dieſem Sicherheit gewähren, endlich mäßig ſeyn ſoll.

Er meint, alle dieſe Vorſchriften laſſen ſich, auch wenn man ſie aus dem erſten Naturgeſetz nicht abzuleiten wiſſe, leicht nach der Regel finden: Quod tibi fieri non vis, alteri ne facias.

Das Geſetz der Natur iſt alſo nach Hobbes mit dem moraliſchen und dem göttlichen Geſetz identiſch. Vor dem inneren Forum oder dem Gewiſſen iſt es immer und überall verbindlich, d. h. man ſoll immer und überall den Willen und die Geſinnung haben, nach jenem Geſetz zu handeln; aber die äußerliche Verbindlichkeit iſt von Bedingungen abhängig, namentlich von der, daß Andere das Geſetz gleichfalls befolgen. Deſſen muß

Digitized by Google

man ſich alſo verſichern, und wenn, um Frieden zu gewinnen, die Beobachtung des natürlichen Geſetzes nothwendig iſt, ſo iſt, um das natürliche Geſetz ausüben zu können, Sicherheit nothwendig.

Dieſe wird genommen, wenn ſich eine größere Anzahl von Menſchen vereiniget und durch einen Vertrag verbindlich macht, ſich Einem Willen zu unterwerfen (Unio). Dieſen Vertrag bezieht aber Hobbes nicht auf das Verhältniß zwiſchen denjenigen, die ſich unterwerfen, und zwiſchen dem, dem ſie ſich unterwerfen, ſondern auf das Verhältniß zwiſchen den ſich Unterwerfenden untereinander. Eine ſolche Union iſt der Staat, die bürgerliche Geſellſchaft, oder die bürgerliche Perſon, weil nur Ein Wille vorhanden iſt. Civitas est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem.

Dasjenige Individuum oder Concilium, deſſen Willen die Einzelnen ſich unterworfen haben, hat die höchſte Gewalt, die höchſte Herrſchaft oder das Dominium, und die Einzelnen ſind die Unterthanen.

Zu den Attributen der höchſten Gewalt rechnet Hobbes die Strafgewalt, das Recht des Krieges, jus gladii (justitiae et belli), das Recht, zu beurtheilen, wann dieſe Gewalten ausgeübt werden ſollen (namentlich alſo die richterliche Gewalt), die Geſetzgebung, das Recht, die obrigkeitlichen Perſonen und öffentlichen Diener zu ernennen, den (moraliſchen und religiöſen) Lehrbegriff zu beſtimmen. Der Inhaber der höchſten Staatsgewalt kann Alles ungeſtraft thun, iſt durch die Geſetze des Staates nicht gebunden, gegenüber von ihm hat kein Unterthan ein Eigenthum, er iſt im Staate, was die Seele im Menſchen iſt. Die höchſte Staatsgewalt kann rechtmäßiger Weiſe durch die Uebereinſtimmung derjenigen nicht aufgelöst werden, durch deren Verträge ſie geſtiftet worden iſt.

Hobbes unterſcheidet und unterſucht die Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie und entſcheidet ſich für die Monarchie und zwar nach den angegebenen Beſtimmungen für die abſolute. Namentlich ſtellt er den Satz auf, daß jedes Verſprechen und jeder Vertrag, wodurch der Monarch ſeine Regierungsgewalt beſchränken würde, in ſich null und nichtig ſey.

Digitized by Google

Als aufrühreriſch bezeichnet er die Meinungen, daß die Einzelnen im Staate beurtheilen dürfen, was gut und bös, recht und unrecht ſey, daß man mit dem Gehorſam gegen den Fürſten ſündigen könne, daß der Tyrannenmord erlaubt, der Regent den bürgerlichen Geſetzen unterworfen ſey, daß die Staatsgewalt getheilt werden könne, die einzelnen Unterthanen ein Eigenthum haben.

Dagegen ſpricht er dann freilich auch von den Pflichten derer, welche die oberſte Herrſchaft verwalten.

Alle dieſe ſind in dem Geſetz begriffen: Salus populi suprema lex; denn der Staat iſt um des Friedens willen, der Friede iſt um der Wohlfahrt willen geſtiftet.

Fragt man ſich, wie Hobbes zu dieſen ſo ſtrengen Grundſätzen eines entſchiedenen Abſolutismus gekommen ſey, ſo muß man ſich antworten:

Die blutigen Bürgerkriege und Revolutionen, die er in ſeinem Vaterlande erlebte, und die ebenſowohl ein kirchliches, als ein politiſches Intereſſe hatten, mögen in ihm die Ueberzeugung erweckt haben, daß die Concentration aller öffentlichen Gewalt in den Willen Einer Perſon wünſchenswerth ſey — und hiezu kam dann ſeine allgemeine Hinneigung zur mechaniſchen Anſicht überhaupt, die mit ſeinem Materialismus auf's Genaueſte zuſammenhieng.

Ein neues, höchſt fruchtbares Moment in der geſchichtlichen Entwicklung des Empirismus, wovon ſehr verſchiedenartige Richtungen ausgiengen, iſt die Philoſophie des

8. Johann Locke.

Vergl. S. 31. Sein Hauptwerk, welches uns hier vornämlich intereſſirt, ſind ſeine: Verſuche über den menſchlichen Verſtand. Die Veranlaſſung zu dieſem Werke erzählt er ſelbſt ſo: In einer Geſellſchaft habe er ſich mit mehreren Freunden über einen von dem Inhalt des Werks ſehr verſchiedenen Gegenſtand beſprochen, und als ſie ſich bald durch die Schwierigkeiten, die von verſchiedenen Seiten erhoben worden, in's Gedränge gebracht geſehen haben, ſey es ihm eingefallen, daß ſie einen falſchen Weg eingeſchlagen, indem es, ehe man ſich in ſolche Unterſuchungen einlaſſe, nothwendig ſey, die menſchliche Erkenntnißfähigkeit zu

Digitized by Google

untersuchen, welche Gegenstände innerhalb unseres Horizontes, welche außerhalb desselben liegen. Dieser Gedanke wurde von Allen gebilliget, und verabredet, daß die menschliche Erkenntniß-Fähigkeit der Gegenstand der nächsten gemeinschaftlichen Untersuchungen seyn solle. Hierüber theilte Locke zuerst einige zerstreute oder abgerissene Gedanken seinen Freunden mit, setzte sodann die Untersuchung in besonderen Theilen fort und verarbeitete diese endlich zu Einem Ganzen.

Der Zweck der so entstandenen Schrift war ein dreifacher: Es sollten der Ursprung unserer Ideen und die Mittel, wodurch der Verstand dieselben erhält, untersucht, es sollte gezeigt werden, wie die Erkenntniß beschaffen ist, welche der Verstand vermittelst dieser Ideen erhält, endlich sollten die Gründe und Grade der Zustimmung, die man einem Satze giebt, überhaupt, insbesondere der Glaube und das Meinen untersucht werden. Durch diese Untersuchungen, bemerkt Locke, lassen sich die vornehmsten Eigenschaften des menschlichen Verstandes, und der Umfang desselben entdecken, was vor seinen Richterstuhl gehört, wieweit er zur Erkenntniß der Wahrheit führen kann, wo aber auch die Gränzen seines Gebrauchs sind.

Also — um in der neueren Terminologie zu reden — kritisch sollten diese Untersuchungen über das menschliche Erkenntniß-Vermögen seyn. Dabei, bemerkt Locke, habe er von den Fragen, worin das Wesen der Seele bestehe und welchen Antheil der Körper an der Entstehung der Ideen habe, ganz abgesehen; also empirisch-psychologisch-kritisch sollten die Untersuchungen seyn.

Das ganze Werk zerfällt in vier Bücher; die zwei ersten handeln von dem Ursprung der menschlichen Ideen, das dritte von der Sprache und der Verbindung zwischen Worten und Vorstellungen; in dem vierten endlich von der Erkenntniß, von der Wahrheit, der Evidenz und dem Umfange derselben, endlich von dem Fürwahrhalten, den Gründen und Graden desselben.

Bei der Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen geht Locke von dem negativen Satze aus, daß es keine angeborne Begriffe, also auch keine angeborne Grundsätze, weder speculative noch praktische gebe. Den Beweis führt er so: Der vornehmste Grund, den man für die angebornen Ideen anzuführen pflegt, ist die allgemeine Uebereinstimmung in Hinsicht auf dieselben. Diese

Digitized by Google

beweist aber nichts, weil sie aus einem anderen Grunde erklärt werden kann, als aus dem Angeborenseyn der Ideen, und nicht einmal wirklich stattfindet; denn nehmen wir z. B. die Prinzipien: was ist, ist, und was ist, kann unmöglich nicht seyn — so sind sie ja einem großen Theile der Menschen gar nicht bekannt. Wie wäre dieß aber möglich, wenn sie von der Natur der Seele eingeprägt wären; das Einprägen kann doch wohl nichts anderes heißen, als Bemerken-machen, zum Bewußtseyn bringen. Denn könnte man von einem Satz sagen, er sey zwar in der Seele, aber ohne daß sie sich desselben bewußt ist, so wäre dieß nur so zu verstehen, daß die Seele eine Fähigkeit habe, jenen Satz zu erkennen. Wollte man aber alles das, was die Seele fähig ist zu erkennen, angeboren nennen, so führte dieses offenbar zu weit.

Um dieser Schwierigkeit willen bestimmten die Vertheidiger der angebornen Ideen den oben angeführten Grund näher auf folgende Art: Es sind gewisse Ideen und Grundsätze angeboren, weil die Menschen dieselben kennen und ihnen Beifall geben, sobald sie zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind.

Allein dieses hat einen doppelten Sinn: entweder soll damit gesagt werden, sobald der Mensch von seiner Vernunft Gebrauch zu machen anfange, werde er sich jener Ideen und Grundsätze bewußt — oder der Gebrauch der Vernunft bewirke, daß er dieselben entdecke und mit Gewißheit erkenne. In keinem Falle aber folgt daraus, daß jene Grundsätze angeboren sind. — Denn angenommen, die Begriffe und Grundsätze seyen darum angeboren, weil die Vernunft oder ihr Gebrauch bewirkt, daß sie anerkannt und entdeckt werden, so würde hieraus offenbar zu viel folgen, nämlich, daß alle Wahrheiten, welche die Vernunft entdeckt und als zuverlässig anerkennt, angeboren sind; also z. B. alle mathematischen Sätze ebensowohl, als ihre Prinzipien. Es ist aber zudem auch falsch, daß die Vernunft diese Prinzipien entdeckt, die angeboren seyn sollen; denn da die Vernunft nichts anders ist, als das Vermögen, aus bekannten Prinzipien Wahrheiten abzuleiten, so müßte ja in diesem Falle die Vernunft dem Menschen entdecken, was er schon weiß. Endlich, wie stimmt es überein, daß die Vernunft die angebornen Prinzipien, welche ihr doch zu Führern dienen müssen, erst

Digitized by Google

entdecken soll? Der andere Fall, daß nämlich der Mensch, so bald er von seiner Vernunft Gebrauch zu machen anfängt, sich jener Begriffe und Grundsätze bewußt wird, ist falsch und würde in keinem Falle für die Realität angeborner Ideen beweisen. Er ist falsch, denn die Menschen müssen bereits zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangt seyn, ehe sie die allgemeinen abstracten Ideen bilden können, aus welchen die sogenannten angebornen Ideen resultiren. Er beweist aber auch nichts, denn die Gleichzeitigkeit mit dem Gebrauche der Vernunft ist nicht Ursprung aus der Vernunft. Auch diesen Einwürfen wollten die Vertheidiger der angebornen Ideen entgehen; sie bestimmten ihren Satz so: Es sind gewisse Sätze angeboren, weil alle Menschen, sogar die Kinder, ihnen beistimmen, sobald sie den Sinn derselben und die Worte verstehen. Allein offenbar führet auch dieses zu weit; denn diesem nach wären alle allgemeine und an sich evidente Sätze angeboren, z. B. $1 + 2 = 3$, das Grüne ist nicht roth; Sätze, die aus den sogenannten angebornen Prinzipien nicht abgeleitet seyn können, weil diese erst später erkannt werden.

Wie ist es auch consequent, zu behaupten, einmal die Begriffe und Grundsätze seyen angeboren, und dann, man müsse sie erst hören und ihren Sinn verstehen lernen, ehe man ihnen Beifall giebt. Wollte man sagen, sie seyen anfangs dem Menschen alle implicite bekannt, so bedeutet dieß entweder gar nichts, oder es bedeutet, daß der Mensch die Fähigkeit habe, sie zu fassen und zu verstehen, aber nicht, daß sie angeboren sind.

Hiezu nehme man, daß, wenn die Sätze angeboren sind, auch die in ihnen enthaltenen Begriffe angeboren seyn müßten — wie weit würde dieses führen?

Wäre z. B. der praktische Grundsatz angeboren: man muß Gott anbeten, so müßte auch die Idee von Gott und der Begriff des Anbetens angeboren seyn. Allein es ist keines von beiden der Fall, und eben daraus schon, daß die Idee Gottes nicht angeboren ist, kann man mit Gewißheit schließen, daß auch keine andere angeboren ist; denn hätte Gott irgend einen Begriff in unsere Seele ursprünglich geprägt, es wäre ohne Zweifel der Begriff von ihm und seinem Wesen.

Endlich sind die speculativen Prinzipien von nicht sehr bedeutendem Gebrauche, und die praktischen an und für sich nicht

Digitized by Google

evident, zu was hätte sie also Gott der Seele einprägen sollen?

Fragt man nun noch: woher die Meinung von angebornen Ideen und Prinzipien? so hat man den Grund derselben zu suchen in der Trägheit der Philosophen, die dem Ursprunge unserer Erkenntniß nicht weiter nachforschen, sich einer gründlichen Prüfung und Untersuchung derselben nicht gerne unterziehen wollten. — Also es giebt keine angeborne Ideen; die Seele ist tabula rasa.

Nachdem Locke diesen negativen Satz festgestellt hat, geht er zur Auseinandersetzung und zum Erweise des positiven, daß die Erfahrung der Grund und Ursprung aller unserer Erkenntniß sey.

Die Beobachtungen, die wir theils über äußere Gegenstände, theils über die inneren Operationen unserer Seele machen, geben den Stoff zu unserer gesammten Erkenntniß. Dieselbe hat also zwei Quellen, Sensation und Reflexion; jene bezieht sich auf äußere, diese auf innere Gegenstände, und in beiden Fällen verhält sich der menschliche Verstand blos passiv; er nimmt auf, was ihm von Außen oder von Innen gegeben wird.

Um diesen Ursprung unserer Erkenntniß wirklich nachzuweisen, theilt Locke unsere Vorstellungen zuerst in einfache und zusammengesetzte ein; jene sind die Elemente von diesen.

Die einfachen Vorstellungen entspringen 1) aus der Sensation und zwar entweder aus Einem der fünf Sinne, wie z. B. die Vorstellung von der Solidität der Körper aus den Empfindungen des Tastsinnes, oder aus den Wahrnehmungen mehrerer Sinne zugleich, wie z. B. die Vorstellungen von der Ausdehnung, von der Bewegung aus der vereinigten Wahrnehmung des Gesichts- und des Tastsinnes; 2) aus der Reflexion entstehen die einfachen Begriffe von den Thätigkeiten unserer Seele, die allgemeinsten Begriffe sind die des Denkens und Wollens. Endlich 3) aus der Sensation und Reflexion zugleich erhalten wir die Vorstellungen von der Existenz, von der Einheit, Kraft, Succession.

Aus diesen einfachen Vorstellungen entstehen nun die zusammengesetzten und zwar

Digitized by Google

1) durch Verbindung mehrerer einfacher Vorstellungen. — So entstehen a) Begriffe von Eigenschaften (modi), b) Begriffe von Substanzen.

Die Begriffe von Eigenschaften entstehen entweder durch Verbindung gleichartiger einfacher Vorstellungen (modi simplices), oder durch Verbindung ungleichartiger.

Die Lehre von den modis simplicibus erläutert Locke vorzüglich an den Vorstellungen von Raum, Zeit und Zahl, welche nach ihm blos aus der Wiederholung einfacher Vorstellungen entstehen. Diesen drei Vorstellungen legen wir dann auch unmittelbar, weil sie aus Theilen bestehen, die Endlichkeit oder Unendlichkeit bei; die Vorstellung der Endlichkeit entsteht, wenn sich uns begränzte Theile der Ausdehnung oder der Dauer darbieten, und aus der Wiederholung des Endlichen entsteht allmälig die Vorstellung des Unendlichen; welches also ein rein-negativer Begriff ist.

Nicht minder entstehen solche zusammengesetzte Vorstellungen von Eigenschaften aus der Reflexion.

Zu den modis mixtis, d. h. zu solchen Eigenschafts-Vorstellungen, die aus ungleichartigen Vorstellungen zusammengesetzt werden, giebt hie und da die Wahrnehmung selbst Veranlassung, wie z. B. wenn man zwei Menschen mit einander ringen sieht, die Vorstellung des Kampfes entsteht; ein andermal werden sie durch den Verstand ursprünglich gebildet, gewöhnlich aber durch Worte und durch Erklärung der Worte überliefert.

Die Entstehung des Begriffes von der Substanz erklärt Locke so:

Der Verstand bemerkt, daß mehrere einfache Ideen, die er hat, immer zusammenbestehen; dieses veranlaßt ihn, von denselben, als von einer einfachen Idee zu sprechen, und weil er sich nun nicht einbilden kann, daß diese einfachen Ideen für sich bestehen können; so gewöhnt er sich, denselben etwas unterzulegen, was sie trägt, in welchem sie bestehen und aus welchem sie hervorgehen. Nach dem so entstandenen Begriffe ist also die Substanz nichts anders, als das gänzlich unbekannte Subject oder Substrat, welches die Qualitäten, die wir bemerken, trägt oder unterstützt; und der Begriff davon kann nie klar seyn.

Auf dieselbe Art, wie die Begriffe von den übrigen Substanzen,

Digitized by Google

bilden wir auch die Idee von Gott. Nachdem wir nämlich einmal die Begriffe von Existenz, Dauer, Erkenntniß, Macht, Vergnügen und Glück gebildet haben, erweitern wir dieselbe vermittelst der Idee des Unendlichen und vereinigen sie alle in Eine zusammengesetzte Idee.

Die zusammengesetzten Vorstellungen entstehen

2) durch Vergleichung eines Dinges mit einem andern; dieß giebt die Begriffe von Verhältnissen oder Relationen.

Unter diesen Verhältnißbegriffen zeichnet Locke die Begriffe von Ursache und Wirkung, Identität und Diversität als die wichtigsten aus. Die Begriffe von Ursache und Wirkung entstehen, indem sich uns bei der Betrachtung des beständigen Wechsels der Dinge die Beobachtung aufdrängt, daß mehrere einzelne Dinge anfangen zu seyn und ihr Daseyn durch die Wirkungen anderer erhalten.

Aus den Begriffen von Ursache und Wirkung gehen dann weiter hervor die Begriffe von Schöpfung und Erzeugung, von Machen und Verändern.

Ebenso entsteht aus der Erfahrung auch der Begriff von Einerleiheit, indem wir nämlich ein Ding an einem gewissen Orte während einer gewissen Zeit sehen, sind wir versichert, daß es dasselbe Ding ist, und nicht ein anderes, das wir zu derselben Zeit an einem andern Orte bemerken. Die Identität und Diversität hängt also von den Verhältnissen des Raumes und der Zeit ab.

Die zusammengesetzten Vorstellungen entstehen

3) durch Abstraction; und dieß giebt die allgemeinen Begriffe, die durch die Worte bezeichnet werden.

Nachdem Locke auf diese Art nachgewiesen hat, wie die verschiedenen Arten unserer Vorstellungen alle aus Einer und derselben Quelle hervorgehen; betrachtet er sie auch noch in Beziehung auf ihre Realität und stellt da folgende Sätze auf:

Alle einfache Ideen sind reell und vollständig, sie kommen mit der Wirklichkeit der Sachen überein und stellen ihre Gegenstände vollständig dar.

Die zusammengesetzten Vorstellungen sind im Ganzen willkürlich; indessen können die Begriffe von Eigenschaften und Verhältnissen auch reell und vollständig seyn; aber die Begriffe von Substanzen sind immer unvollkommen.

Digitized by Google

Auf diese Untersuchungen über die Vorstellungen folgt nun bei Locke die Lehre von der Erkenntniß.

Sobald wir uns nämlich der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung solcher einfacher oder abgeleiteter Vorstellungen oder Ideen bewußt werden, entsteht Erkenntniß.

Diese Erkenntniß ist

1) beschränkter, als unsere Vorstellungen und Begriffe, denn nicht zwischen allen Vorstellungen und Begriffen vermögen wir die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einzusehen. Locke erläutert dieß an einem Beispiele, welches nicht ohne Interesse ist und auch wohl nicht ohne Folgen blieb, nämlich an den Begriffen von Materie und Denken. Er behauptet, wir müssen es ganz unentschieden lassen, ob der Materie das Denk-Vermögen zukomme oder nicht. Wenn es auf der einen Seite für uns unbegreiflich sey, daß und wie aus körperlicher Bewegung Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung hervorgehe, so müssen wir es auf der andern Seite für möglich halten, daß der Materie ein gewisser Grad von Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Denk-Vermögen mitgetheilt werde.

Wo nun aber die Erkenntniß vorhanden ist, da hat sie

2) gewisse Grade, je nachdem die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mehr oder minder klar erkannt wird; auch giebt es

3) verschiedene Arten der Erkenntniß, je nachdem die zwei Verhältnisse der Vorstellungen zu einander unmittelbar oder mittelbar erkannt werden.

Die unmittelbare Erkenntniß, behauptet man gewöhnlich, finde bei gewissen allgemeinen Sätzen statt.

Unter diesen allgemeinen Sätzen kann man allgemeine Urtheile verstehen, wie z. B. alles Gold ist fest. Solche Urtheile sind jedoch nur dann zulässig, wenn das Prädikat schon in dem Begriffe des Subjectes enthalten ist, wodurch in der That unsere Erkenntniß nicht erweitert wird, oder man versteht unter den allgemeinen Sätzen — Grundsätze und Axiome; von diesen behauptet man wirklich, sie seyen unmittelbar durch sich selbst evident, darum angeboren, und die Prinzipien oder das Fundament alles Wissens und aller Wissenschaft. Diese Behauptung kann zweierlei

Digitized by Google

Sinn haben; entweder die Axiome ſeyen der Zeit nach die erſten Wahrheiten, die der Menſch erkennt, oder ſie ſeyen dasjenige, wovon die übrige Erkenntniß abhängt. In keinem Sinne iſt aber jene Behauptung wahr; denn das Kind kann lange, ehe es vom Satz des Widerſpruchs weiß, urtheilen, daß ein Fremder nicht ſeine Mutter, und die Ruthe nicht ein Stück Zucker iſt; und ſollte man nur vermittelſt des Grundſatzes: daß das Ganze gleich ſeinen Theilen zuſammengenommen iſt, zu erkennen im Stande ſeyn, daß $1 + 2 = 3$ iſt.

Dasjenige, welchem unmittelbare Gewißheit zukommt, iſt das Intuitive, Anſchauliche, und dieſe intuitive Erkenntniß iſt unwiderſtehlich; eine ſolche intuitive Erkenntniß haben wir von uns und unſerem eigenen Daſeyn.

Von der intuitiven Erkenntniß, die ſich auf unſer eigenes Daſeyn beſchränkt, hängt die demonſtrative ab, die durch Beweiſe geht und als vermittelte nicht ſo klar iſt.

Eine ſolche demonſtrative Erkenntniß haben wir insbeſondere von Gott.

Obgleich uns Gott keine angeborne Idee von ſich gegeben und unſerer Seele keine urſprünglichen Charaktere eingeprägt hat, in denen wir ſeine Exiſtenz leſen könnten; ſo hat er doch, ſofern wir Sinne, Verſtand und Vernunft haben, ſich uns nicht unbezeugt gelaſſen, und es fehlt uns nicht an offenbaren Beweiſen ſeiner Exiſtenz, wenn wir nur über uns ſelbſt reflectiren wollen.

Es iſt ja gewiß, daß Etwas exiſtirt und das Nichts kein wirkliches Weſen hervorbringen kann; es muß demnach Etwas von Ewigkeit exiſtirt haben. Dieſe ewige Quelle alles Daſeyns muß auch die Quelle aller Kräfte und Vermögen ſeyn, die in den entſtandenen Weſen angetroffen werden, und weil nun in der Welt Intelligenz iſt, aus dem Erkenntnißloſen aber das Intelligente nie hervorgehen kann, ſo muß jene ewige Quelle alles Daſeyns ein intelligentes Weſen ſeyn.

Dieß ſind Beiſpiele von intuitiver und demonſtrativer Erkenntniß.

Was weder zu der einen noch zu der anderen Art der Erkenntniß gehört, das iſt bloße Meinung. Indeſſen giebt es eine Erkenntniß, welche mehr als Meinung iſt, ohne jedoch die Gewißheit der intuitiven und der demonſtrativen Erkenntniß zu haben,

Digitized by Google

und dieß iſt die Erkenntniß von der wirklichen Exiſtenz der Dinge außer uns. Locke ſtellt die Bemerkung voran, daß die Gewißheit der ſinnlichen Erkenntniß hauptſächlich auf dem Zutrauen zu unſeren geiſtigen Vermögen und Sinnen beruhe, welches auch durch den ſubtilſten Skepticismus nicht geſchwächt werden könne; läßt ſich dann aber doch auf Gründe ein, womit jener Glaube unterſtützt werde.

Er beruft ſich darauf, daß die Wahrnehmungen der Dinge durch Affectionen der Sinnen-Organe erweckt werden, die Organe aber ſelbſt jene Affectionen hervorbringen, daß die Wahrnehmungen unwillkürlich entſtehen, daß ſie zum Theil von poſitiven Gefühlen begleitet werden, während die Erinnerung daran ohne dieſe Gefühle ſey, endlich daß ein Sinn dem anderen die wirkliche Exiſtenz der Dinge bezeuge.

Wenn auf dieſe Weiſe Locke die Gränzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens zu beſtimmen verſucht, ſo erklärt er ſich auch noch über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, der Erkenntniß zum Glauben.

Seine Grundſätze und Anſichten hierüber ſind ſchon weniger beſchränkt, als die des Baco.

Unter dem Glauben verſteht er die Zuſtimmung, die man einem Satze im Vertrauen auf denjenigen giebt, der ihn, als von Gott außerordentlicherweiſe mitgetheilt, aufſtellt; dieſe Art Wahrheit zur Erkenntniß zu bringen, nennen wir Offenbarung.

Locke unterſcheidet nun zwei Fälle, jenachdem die Offenbarung uns ſelbſt oder einem andern zu Theil geworden.

In Beziehung auf den erſteren Fall ſtellt er die Grundſätze auf, daß keine Offenbarung dem Menſchen eine einfache Idee mittheilen könne, die er nicht auf dem Wege der Senſation oder Reflexion zuvor ſchon gewonnen habe, daß auch keine Offenbarung eine evidente Erkenntniß der Vernunft umſtoßen könne, daß endlich zwar die Offenbarung auch ſolche Wahrheiten; die durch Vernunft erkennbar ſind, mittheilen könne; eine ſolche Mittheilung aber überflüſſig und von keinem großen Nutzen ſeyn würde, indem mit der Vernunft-Erkenntniß ein höherer Grad von Gewißheit verbunden ſey.

Soweit ſey der Menſch berechtiget, von ſeiner Vernunft Gebrauch zu machen, ſogar in Beziehung auf eine ihm ſelbſt zu Theil gewordene urſprüngliche und unmittelbare Offenbarung.

Digitized by Google

Noch mehr bedürfe es der Vernunft in Absicht auf die Offenbarung, die einem Anderen zu Theil geworden und uns vermittelst der Rede oder Schrift mitgetheilt werde. Sie, die Vernunft, habe über die Wirklichkeit einer Offenbarung zu urtheilen und den Sinn der Rede oder Schrift zu deuten und zu erklären. Gegen klare und ausdrückliche Entscheidungen der Vernunft habe die Offenbarung keine Autorität. (Also möglicher Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung.)

Auf der anderen Seite giebt dann aber Locke doch zu, daß es Gegenstände gebe, von denen wir keine oder nur unvollkommene Ideen haben und deren Wirklichkeit wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Vernunft nicht zu erkennen im Stande seyen, Gegenstände außer und über unserer Vernunft; diese seyen der eigenthümliche Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens, z. B. die Lehre vom Abfall der Engel und von der Auferstehung der Todten.

Was den praktischen Theil seiner Philosophie anbelangt, so müssen wir hier übergehen, was er über Erziehung und religiöse Bildung schrieb (so interessant es an und für sich ist), wir beschränken uns auf eine kurze Darstellung seiner politischen Grundsätze, die den geraden Gegensatz gegen die Theorie des Hobbes bilden.

Der natürliche Zustand der Menschen ist ein Zustand 1) der Gleichheit, sofern alle Menschen gegenseitig gleiche Macht und Jurisdiction über einander haben; denn es ist sehr augenscheinlich, daß Geschöpfe der nämlichen Art und Ordnung, geboren ohne Unterscheidung, theilnehmend an gleichen Vorzügen der Natur, ausgerüstet mit denselben Fähigkeiten, unter einander gleich seyen ohne irgend eine Unterordnung und Unterwerfung, 2) der Freiheit, in welchem jeder, ohne der fremden Erlaubniß zu bedürfen oder von dem Willen irgend eines Menschen abzuhängen, nach Belieben handeln, und über seinen Besitz und seine Person verfügen darf, sofern er sich innerhalb der Schranken der Gesetze und der Natur hält, denn der natürliche Zustand ist 3) kein Zustand der Ungebundenheit (licence), vielmehr soll der Zustand der Natur durch das Gesetz der Natur geregelt werden, welchem jeder zu gehorchen verbunden ist. Jeder soll von seiner Freiheit den besten und edelsten Gebrauch machen, den seine eigene Erhaltung von ihm fordert.

Digitized by Google

Dieses Gesetz der Natur ist, mit andern Worten, die Vernunft, welche allen Menschen vorschreibt, daß bei der gegenseitigen Gleichheit und Unabhängigkeit Aller keiner dem andern Schaden zufügen soll am Leben, an der Gesundheit, an der Freiheit und an den Gütern.

In diesem natürlichen Zustand hat Jeder das Recht, denjenigen, der das Naturgesetz übertritt, zu strafen und dieses Gesetz zu vollziehen.

Aus diesem natürlichen Zustande treten also die Menschen heraus, sobald das natürliche Gesetz, das in demselben verbindlich ist, verletzt wird; damit entsteht der Zustand des Krieges; jene Verletzung besteht aber insbesondere darin, daß der eine den andern in seine unumschränkte Gewalt zu bringen strebt.

Der Zustand der Natur und der Zustand des Krieges, welche von Einigen verwechselt und einander gleich gesetzt worden, sind demnach ebensoweit von einander verschieden, als der Zustand des Friedens und des gegenseitigen Wohlwollens von dem Zustand der Feindschaft, der Gewaltthätigkeit und der gegenseitigen Zerstörung.

Und diesen Zustand des Krieges zu vermeiden, haben die Menschen den Zustand der Natur verlassen und Gesellschaften gestiftet.

Die erste Gesellschaft war die zwischen Mann und Weib; aus dieser gieng als die zweite die zwischen Vater, Mutter und Kindern hervor, und an diese schloß sich als die dritte die zwischen Herrn und Dienern an. Alle drei zusammen bilden die häusliche Gesellschaft.

Von dieser ist die bürgerliche Gesellschaft wesentlich verschieden.

Das Wesen dieser bürgerlichen Gesellschaft bestimmt Locke so: dieselbe findet Statt, wenn die Einzelnen auf ihre natürliche Macht, dem Gesetze der Natur gemäß sich selbst zu erhalten und alle Uebertretungen dieses Gesetzes zu bestrafen, verzichten und dieselbe in die Hände der Gesellschaft übergeben, so daß diese in allen Sachen verfügt. Indem auf diese Weise das Urtheil der Einzelnen ausgeschlossen wird, erhält die Gesellschaft das Recht der Souveränetät; und sind dann noch gewisse Gesetze aufgestellt, gewisse Menschen durch die Gemeinde autorisirt,

Digitized by Google

dieselben vollziehen zu lassen, so entscheiden diese alle Streitigkeiten zwischen den Gliedern der Gesellschaft und strafen den bestehenden Gesetzen gemäß alle Vergehen gegen die Gesellschaft und gegen die einzelnen Mitglieder.

Wesentliche Attribute der bürgerlichen Gesellschaft sind also die gesetzgebende und vollziehende Gewalt.

Locke nimmt hievon Veranlassung, zu zeigen, daß die absolute Monarchie mit dem Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft ganz unvereinbar sey. Die bürgerliche Gesellschaft soll ja (dieß sey ihr Zweck) den Nachtheilen abhelfen, die im natürlichen Zustand daraus entstehen, daß jeder in eigener Sache Richter ist. Wie man dennoch wieder Alles der unumschränkten Gewalt eines Einzigen übergeben könne? Dieser befinde sich ja im Verhältniß zu allen übrigen wieder im Zustand der Natur.

Hieraus folgert Locke, daß die gesetzgebende Gewalt einem Collegium (Senate oder Parlament) übertragen werden müsse und Jeder, den Chef der Gesellschaft nicht ausgenommen, den Gesetzen unterworfen sey.

Die bürgerliche Gesellschaft entsteht durch die Einstimmung der einzelnen Mitglieder, worin sich jeder verpflichtet, dem Willen der Mehrzahl sich zu unterwerfen. Der Zweck, den die Menschen bei Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft und Regierung haben, ist — Erhaltung ihres Eigenthums (worunter Locke auch die Freiheit begreift).

Durch diesen Zweck ist daher auch die öffentliche Gewalt des Staates beschränkt. Derjenige, welcher sie hat, ist verbunden, nach aufgestellten, dem Volke bekannten Gesetzen, nicht nach willkürlichen und augenblicklichen Beschlüssen zu regieren; unparteiische und billige Richter aufzustellen, welche die Streitigkeiten nach diesen Gesetzen entscheiden; die Kräfte der Gesellschaft nach innen zur Vollziehung der Gesetze, nach außen zur Vertheidigung gegen Unrecht anzuwenden, und sich keinen anderen Zweck vorzusetzen, als die Ruhe, die Sicherheit, das Wohl des Volkes.

In der Construction der verschiedenen Formen des Staats geht Locke von der Demokratie aus; die Oligarchie und die Monarchie stellt er dar als angeordnet durch den Willen des Volks.

Die gesetzgebende Gewalt betrachtet Locke als die oberste Function der Staatsgewalt; diese gesetzgebende Gewalt kommt

Digitized by Google

derjenigen Autorität und nur derjenigen zu, welche von der Gesellschaft gewählt und eingesetzt ist; ohne dieß fehlt dem Gesetze ein wesentliches Merkmal, nämlich die Einstimmung der Gesellschaft.

Diese gesetzgebende Gewalt ist keine willkürliche Gewalt über das Leben und die Güter des Volkes, sondern beschränkt durch die Gesetze der Natur, d. h. durch die Rücksicht auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gesellschaft.

Die Rechte der Unterthanen darf sie nur nach promulgirten allgemein-gültigen Gesetzen und durch bekannte und autorisirte Richter entscheiden.

Die oberste Gewalt darf sich des Eigenthums eines Unterthanen nicht bemächtigen, ohne seine Einwilligung.

Nur mit Einwilligung des Volkes darf sie die zur Regierung nothwendigen Abgaben erheben; und keiner andern Person kann sie das Recht der Gesetzgebung übertragen.

Mit dieser gesetzgebenden Gewalt soll die vollziehende nicht in Einer Person vereinigt seyn, dagegen mit dieser gewöhnlich die conföderative Gewalt, d. h. diejenige, welche die auswärtigen Angelegenheiten besorgt, vereinigt ist. Die souveräne Gewalt ist immer beim Volke; vermöge dieser souveränen Gewalt hat das Volk wenigstens Antheil an der Gesetzgebung; und wo die vollziehende Gewalt Einer Person (die auch an der gesetzgebenden Gewalt ihren Antheil haben kann) übertragen ist, da ist die vollziehende Gewalt der gesetzgebenden Gewalt untergeordnet und muß dieser Rechenschaft ablegen; dasselbe gilt von der conföderativen Gewalt.

Diese souveräne Gewalt des Volkes, die, so lange die Staats-Regierung besteht, *ruht*, erwacht wieder, wenn die Grundgesetze des Staats verletzt und umgestoßen werden, wenn die Freiheit und das Eigenthum der Unterthanen bedroht wird. Derjenigen, die so Etwas versuchen oder thun, darf das Volk sich entledigen. Vergleicht man diese Staats-Rechts-Theorie des Locke mit der des Th. Hobbes, so haben wir daran zwei Gegensätze, die sich zu allen Zeiten, auch in den unsrigen, einander entgegenstellten.

Dieß möchte der wesentliche Inhalt der Locke'schen Philosophie seyn.

Digitized by Google

Wollen wir nun die weitere geſchichtliche Entwickelung, die der Empirismus von dieſer Philoſophie aus genommen hat, verfolgen, ſo müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit vor allem darauf hinlenken, daß Locke nicht mehr blos von Erfahrung ſpricht, ſondern beſtimmt zwiſchen äußerer und innerer Erfahrung unterſcheidet, und ſodann überlegen, wie von dieſer Unterſcheidung aus der Empirismus ſich weiter entwickeln und ausbilden konnte. Die möglichen Richtungen und Formen der weiteren Entwickelung waren aber wohl dieſe:

Man konnte entweder jenen Fundamentalſatz, ſo wie er hingeſtellt war, ſtehen laſſen und damit die beiden Glieder, äußere und innere Erfahrung als wirklich- und gleich-berechtiget anerkennen, und dann entſtand die Aufgabe, theils den Gehalt der äußeren und der inneren Erfahrung, jeden für ſich, theils den Zuſammenhang beider mit einander vollſtändig und der Wahrheit gemäß zu erforſchen und zum Bewußtſeyn zu bringen. Hiezu lag, was die innere Erfahrung betrifft, die Aufforderung um ſo näher, weil die Locke'ſche Theorie ſelbſt nicht in rechter Uebereinſtimmung mit ſich iſt. Sie verwirft, und zwar im nächſten Zuſammenhang mit ihrem Fundamentalſatz, die Lehre von den ſogenannten angebornen Begriffen. Allein, wenn die innere Erfahrung, als eine eigene, von der äußeren Erfahrung unabhängige Quelle der Erkenntniß anerkannt wird; ſo iſt damit die Lehre von angebornen Begriffen nicht ausgeſchloſſen, ſondern ganz wohl vereinbar. Es kommt ja nur darauf an, was die innere Erfahrung enthält und giebt, und zu dieſem Inhalt können wohl ſogenannte angeborne Begriffe gehören; ja, wenn der Gehalt der inneren Erfahrung ein anderer iſt, als der der äußeren, und jener von dieſem unabhängig, was kann er dann anders ſeyn, als ein ſelbſtſtändiges Thun des Geiſtes nach immanenten Formen und Geſetzen? Solche nimmt auch Locke wirklich an, oder ſetzt ſie wenigſtens voraus, indem er ſich von der Wahrnehmung des Daſeyns zur Erkenntniß Gottes erhebt. Damit war ein Geiſtiges oder Ideelles a priori anerkannt und zugleich die Aufgabe geſtellt, den Zuſammenhang dieſes a priori der inneren Erfahrung mit dem a posteriori der äußeren im Wiſſen und für das Wiſſen zu finden, was dann nothwendig auch zum richtigen Begriff des a posteriori führen mußte. So

Digitized by Google

konnte sich aus der Locke'schen Philosophie der Rationalismus entwickeln oder (S. 112) man konnte die innere Consequenz des Fundamentalsatzes selbst untersuchen, mit welchem Recht zwei **Quellen** der menschlichen Erkenntniß, neben der äußeren auch die innere Erfahrung und umgekehrt angenommen werden. Das Resultat dieser Untersuchung konnte ein gedoppeltes seyn, daß entweder die sogenannte innere Erfahrung in der äußeren, oder die sogenannte äußere in der inneren aufgieng und somit nur Eine Quelle der Erkenntniß anerkannt wurde. Zu dem Einen und zu dem Anderen lag der Entwickelungs-Keim in der Locke'schen Theorie. In der ersteren Beziehung kam in Betracht, daß Locke, indem er die sogenannten angebornen Begriffe verwarf, der inneren Erfahrung alle Selbstständigkeit absprach und damit den Versuch hervorlockte, dasjenige, was er innere Erfahrung im Gegensatz gegen äußere genannt hatte, nur als einen Theil, etwa als eine Fortsetzung der äußeren darzustellen; das Resultat war dann der Sensualismus. In der anderen Beziehung konnte die Bemerkung nicht entgehen, daß Locke die Vorstellung von der Existenz der Außendinge zwar nicht für eine bloße Meinung ausgiebt, aber derselben doch die Gewißheit der intuitiven und der demonstrativen Erkenntniß abspricht. Ueberlegte man nun, daß die äußere Erfahrung als solche durch die Existenz der Außendinge bedingt ist; so konnte man sich wohl zu der Behauptung versucht fühlen, was Locke äußere Erfahrung nenne, sey eine subjective Vorstellung, eine innere Erscheinung, ein Phänomen der inneren subjectiven oder ideellen Lebensthätigkeit. Und je nachdem man nun entweder die Existenz der Außendinge zweifelhaft ließ, oder an ihre Stelle ein anderes positives Prinzip setzte, war das Resultat entweder Skepticismus (richtiger Subjectivismus) oder objectiver Idealismus.

So konnten sich Rationalismus, Sensualismus, Idealismus und Skepticismus, wie verschiedene Zweige, aus der Locke'schen Theorie, als dem gemeinschaftlichen Stamm entwickeln.

Lassen wir darüber jetzt die Geschichte zeugen. Dem Locke mag zunächst

9. Etienne Bonnot de Condillac

(vergl. S. 48) folgen.

Digitized by Google

In der Einleitung zu seiner Schrift über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß behauptet Condillac, daß Locke der einzige gewesen sey, der eine wahre Metaphysik gelehrt habe, indem er, statt sich mit Untersuchungen über das Wesen der Dinge und die Geheimnisse der Natur zu beschäftigen (was ja doch fruchtlos sey), den menschlichen Geist auf dem Wege der Erfahrung beobachtete, um auf demselben den Ursprung und Umfang der menschlichen Erkenntniß zu erforschen.

Demgemäß eröffnet Condillac sein Werk mit den Sätzen: Welches auch unsere Erkenntnisse seyn mögen, wenn wir auf den Ursprung derselben zurückgehen, so kommen wir endlich auf einen einfachen Gedanken; dieser wurde das Object eines zweiten, dieser zweite das Object eines dritten u. s. f. Diese Ordnung unserer Gedanken, wie einer aus dem anderen, und alle zugleich aus gewissen einfachen hervorgiengen, müssen wir demnach entwickeln, wenn wir unseren Ideen auf die Spur und auf den Grund kommen wollen. Setzen wir also einen Menschen im ersten Augenblicke seiner Existenz; die Seele erfährt alsbald verschiedene Sensationen, z. B. Licht, Farben, Vergnügen, Schmerz, Bewegung, Ruhe; dieß sind seine ersten Gedanken. Folgen wir ihm sodann in denjenigen Augenblicken, wo er anfängt über dasjenige zu reflectiren, was die Sensationen in ihm veranlassen, so werden wir sehen, wie sich in ihm Ideen von den verschiedenen Thätigkeiten seiner Seele, z. B. vom Wahrnehmen u. s. w. bilden. Dieß sind seine zweiten Gedanken. Oder: die Sensationen und die Operationen der Seele (welche und sofern sie von den Sensationen veranlaßt, erregt werden) sind die Materialien unserer gesammten Erkenntniß, welche die Reflexion ins Werk setzt, indem sie vermittelst des Combinirens die in jener Erkenntniß eingeschlossenen Verhältnisse sucht.

Dieß wäre ganz mit Locke übereinstimmend. Condillac giebt aber auch den Grund von dieser Beschaffenheit des menschlichen Erkenntniß-Vermögens an, daß nämlich dasselbe nur vermittelst der Sensationen erregt und in Thätigkeit gesetzt werde, und es verdient dieß um so mehr angeführt zu werden, weil es einerseits an Cartesius und Malebranche erinnert, anderntheils Stoff zum Nachdenken und Urtheil über diese Ansicht giebt.

Die erste Sünde, sagt Condillac, hat die menschliche Seele

Digitized by Google

in diesen Zustand und in dieses Verhältniß versetzt. Betrachtet man nämlich die Seele an und für sich als ein von dem Körper verschiedenes Wesen, wie sie betrachtet werden muß, so kann sie ohne Vermittlung der Sinne erkennen; vor dem Sündenfall hatte sie auch wirklich dieses Vermögen, frei von Unwissenheit und Begierde herrschte sie über die Sinne und hatte Gedanken unabhängig von dem Gebrauch der Sinne. Aber durch ihren Ungehorsam hat sich Alles geändert; sie ist von den Sinnen so abhängig geworden, daß es für sie keine andere Erkenntniß mehr giebt, als die durch die Sinne vermittelte. Hier widerlegt übrigens Condillac diejenigen, welche Körper und Geist mit einander vermischen, und wundert sich, wie Locke sagen konnte, Gott hätte etwa auch einer Masse von Materie, falls sie auf gewisse Art disponirt sey, das Denkvermögen geben können; er bemerkt, ein solches auf Unwissenheit gegründetes Räsonnement sey durchaus spielend, es genüge die Bemerkung, daß das Subject des Denkens Einheit seyn müsse, die Materie aber nicht Einheit, sondern Vielheit sey.

Diesem nach behauptet Condillac (ganz in Uebereinstimmung mit Locke), die Materialien unseres ganzen Erkennens seyen einestheils die Sensationen, anderntheils die Operationen der Seele, welche durch die Sensation veranlaßt werden; diese Materialien werden durch die Reflexion, indem sie die darin liegenden Verhältnisse suche, weiter verarbeitet; er erkannte also zwei Quellen unseres Wissens, eine äußere und innere an.

Diese Ansicht nahm nun aber Condillac in seiner späteren Abhandlung über die Sensationen zurück; er berichtigte sie auf eine Weise, die um so merkwürdiger ist, weil er die Locke'sche Theorie mit einer Consequenz, die bei Locke selbst vermißt wird, und mit bestimmter Hinweisung auf den Ort und den Grund von dessen Inconsequenz weiter entwickelte.

Locke, sagt Condillac, begnügt sich mit der Anerkennung, daß die Seele wahrnimmt, denkt, zweifelt, glaubt, überlegt, will u. s. w., daß wir von der Wirklichkeit dieser Operationen überzeugt seyn müssen, weil wir dieselben in uns finden, endlich daß sie zur fortschreitenden Umbildung unserer Erkenntniß dienen.

Dieses Alles hat Locke anerkannt, aber nicht gefühlt, wie nothwendig es sey, das Prinzip und die Genesis dieser

Digitized by Google

Thätigkeiten zu entdecken; es iſt ihm nicht beigegangen, daß jene Fähigkeiten erſt erworbene Fertigkeiten ſeyn könnten; er ſcheint ſie als etwas Angebornes betrachtet zu haben und ſagt blos, daß ſie ſich durch die Ausbildung vervollkommnen. Er unterſcheidet zwei Quellen unſerer Erkenntniß, die Senſation und die Reflexion; es wäre aber genauer und gründlicher geweſen, nur Eine anzuerkennen, ſey es nun, weil die Reflexion in ihrem Prinzip doch nichts Anderes iſt, als Senſation, oder weil ſie weniger eine Quelle von Ideen iſt, als der Canal, durch welchen ſie von den Sinnen aus geleitet werden. Dieſer Mangel an Genauigkeit, ſo unbedeutend er ſcheinen mag, verbreitet doch viel Dunkelheit über das Syſtem, denn er macht es unmöglich, die Prinzipien zu enthüllen.

Dieſem Urtheil gemäß ſucht nun Condillac zu beweiſen, daß alle Thätigkeiten der Seele auf Seiten des Erkennens und des Wollens nichts Anderes ſind, als die Senſation in verſchiedenen mannigfaltigen Transformationen; wie er dieß im Beſonderen ausführt, glauben wir hier übergehen zu dürfen.

Indem auf dieſe Weiſe Condillac alle Thätigkeiten der Seele auf die Senſation, die ſinnliche Empfindung als das einige und allgemeine Prinzip zurückführte, hat er den Empirismus pſychologiſch zum Senſualismus ausgebildet.

Auf welche weitere Reſultate dieſes führen mußte, hat zunächſt Diderot klar und offen dargelegt.

Iſt man einmal in der Ausbildung des Empirismus ſoweit gekommen, alles Thun des Geiſtes auf das Eine ſinnliche Empfindungs-Vermögen zurückzuführen, ſo daß die Seele in dieſem aufgeht; ſo konnte Diderot mit demſelben Recht in ſeine Kritik der Locke'ſchen Philoſophie die Bemerkung einſchieben:

Locke, ſagt er, erneuerte den alten Grundſatz: In dem Denken iſt Nichts, was nicht zuvor im Sinne war, und ſchloß daraus, daß es keine angeborne Prinzipien gebe, weder ſpeculative noch moraliſche. Er hätte aber noch einen anderen ſehr nützlichen Folgeſatz ziehen können, nämlich, daß alle Ideen, wenn man ſie bis in ihre letzten Elemente auflöst, in einer ſinnlichen Vorſtellung aufgehen müſſen, daß, weil Alles, was im Denken iſt, auf dem Wege der Senſation dahin gelangt, auch Alles, was aus dem Denken hervorgeht, chimäriſch iſt, wenn es nicht auf

Digitized by Google

dem Wege der Reduction einen sinnlichen Gegenstand außer uns findet, auf den es sich bezieht. Mit dieser Erhebung der Sinnlichkeit zum alleinigen Prinzip des Erkennens und des Wollens war der sinnliche Materialismus mit allen seinen Elementen und Consequenzen gegeben; und dieß führt uns auf das

10. Systeme de la Nature.

Der Verfasser dieses in seiner Art einzigen Werkes (Priestley nannte es die Bibel des Atheismus), welches in London 1770 erschien, ist immer noch zweifelhaft. Nach dem Titel des Buches ist es Mirabaud (1675—1760), nach Anderen ein Baron von Hollbach oder sein Hauslehrer La Grange, wieder nach Anderen Diderot. Auf Anregung der Geistlichkeit wurde es vermöge einer Parlaments-Acte verboten und verbrannt. Helvetius trug durch einen Auszug, den er davon machte (s. S. 48), viel zur Verbreitung der darin enthaltenen Ansichten bei. Widerlegt wurde es unter Anderen von einem würtembergischen Gelehrten, Holland: Reflexions philosophiques sur le systeme de la Nature. Paris, 1772.

Um seinen charakteristischen Inhalt im Allgemeinen zu bezeichnen, mag folgendes dienen:

Das System der Natur macht sich (wie schon die Bezeichnung andeutet) zur Aufgabe, den Satz zu beweisen, daß die Natur, d. h. Materie und Bewegung, das allein Wirkliche ist und aus diesen physischen Prinzipien alle Erscheinungen des Daseyns ohne Unterschied und Ausnahme erklärt werden können und müssen. Diesen Grundgedanken führt es zunächst im Allgemeinen aus, geht dann auf den Menschen über und versucht, den Glauben an die Immaterialität, Freiheit und Unsterblichkeit des Geistes, endlich den Glauben an Gott als Wahn und Aberglauben darzustellen.

Nach dem allgemeinen Begriff ist die Welt nichts Anderes, als die Totalität verschiedener und auf verschiedene Weise zusammengesetzter Materien, die unter den allgemeinen Gesetzen der Anziehung und Abstoßung, der Sympathie und Antipathie nach einer beständigen und nothwendigen Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, welches sich selbst erhält.

Digitized by Google

Von dieser Natur ist auch der Mensch ein Theil, so daß sein Wesen und Leben ein Product der allgemeinen Natur und in dieselbe auf nothwendige Weise, nach den allgemeinen Gesetzen und unter der nothwendigen Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen verflochten ist. Ungereimt ist also die Behauptung, das menschliche Wesen bestehe aus zwei Theilen, Körper und Geist, von welcher jener ausgedehnt, dieser aber einfach sey. Denn der Begriff des Einfachen ist ein rein-negativer Begriff; die Seele bewegt den Körper, Bewegung kommt aber nur dem Ausgedehnten zu; auch ist ja die Seele mit allen ihren Veränderungen und Zuständen vom Körper abhängig; sie entsteht mit demselben, entwickelt sich mit demselben, und wird alt mit demselben. Die richtige positive Ansicht ist vielmehr diese, daß die sogenannte Seele nichts Anderes und nicht Mehr ist, als das Gehirn, der gemeinschaftliche Mittelpunkt, in welchem alle Nerven des menschlichen Körpers sich sammeln oder von welchem sie alle ausgehen. Hier ist die Werkstätte des Denkens und Wollens, aller sonst so genannten intellectuellen Vermögen. Die Grundeigenschaft, welche das Gehirn zu diesen Functionen fähig macht, ist die Sensibilität, die entweder als das Resultat von der Anordnung und Verbindung besonderer Materien oder als allgemeine Eigenschaft der Materie überhaupt betrachtet werden kann. Aus dieser Sensibilität lassen sich alle Vermögen der Reflexion, des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Urtheils, des Wollens und Handelns entwickeln.

Was die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens betrifft, so findet das System der Natur die Quelle aller Irrthümer, in welche der Mensch gerathen ist und geräth, in seinem Wahn, als bewege er sich selbst, handle aus eigener Energie, unabhängig von den allgemeinen Gesetzen der Natur. Wir haben aber bewiesen, daß die sogenannte Seele nichts Anderes ist, als der Körper nach einigen seiner verborgenen Qualitäten, unterworfen also dem Einflusse materieller und physischer Ursachen; wir haben bewiesen, daß der bleibende und wechselnde Zustand des Körpers (also auch der sogenannten Seele) von den materiellen Elementen abhängt, welche sein Gewebe und sein Temperament ausmachen, durch die Nahrungsmittel in ihn eindringen und ihn durchdringen; wir haben auch den Mechanismus, nach

Digitized by Google

welchem die sogenannten intellectuellen und moralischen Vermögen entstehen, auf rein-physische Weise erklärt, aus den sinnlichen Empfindungen, d. h. aus Affectionen, Veränderungen und Zuständen des Gehirns; wir haben bewiesen, daß alle unsere Gedanken und Gefühle aus den körperlichen Sinnen sich entwickeln; demnach ist der Mensch ein physisches Wesen, mit Allem, was er ist und thut, ebenso wie jeder andere Körper, an die allgemeine Natur gebunden, den allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen unterworfen, welche die Natur allen Wesen auferlegt. Der Mensch ist also nicht frei, Alles, was er will und thut, ist Folge dessen, was er gewesen ist und ist, und was er gewesen ist und ist folgt aus der allgemeinen Naturnothwendigkeit. Nur die Menge der geheimen Ursachen und Triebfedern und die Veränderungen in denselben erzeugen den Schein, als wären unsere Entschließungen frei. Könnten wir alle, auch die kleinsten Räder des allgemeinen und besonderen Triebwerkes durchschauen, wir würden uns überzeugen, daß Alles nothwendig ist und nothwendig geschieht, so wie es ist und wie es geschieht. Was den Glauben an die Unsterblichkeit betrifft, so ist derselbe ungereimt. Ist die sogenannte Seele in Wahrheit nichts Anderes, als eine Verbindung von Materien, gleich anderen körperlichen Dingen; so kann ihre Existenz auch nicht über diese Verbindung hinausreichen. Sagt man, die Fortdauer der Seele nach dem Tode sey die Wirkung der göttlichen Allmacht, so stützt man eine Ungereimtheit auf eine grundlose Hypothese. Der Wahn von Fortdauer nach dem Tode ist aus der Liebe zum Leben, aus der Furcht vor dem Tode, aus dem menschlichen Stolz entsprungen; und die Priester der Religion unterhielten den Wahn, als eine Stütze ihrer Herrschaft.

Die Religion aber hat selbst keinen anderen Grund, als den Mangel an Kenntniß der Natur und die mit dieser Unwissenheit nothwendig verbundene Furcht. Daher ist die Einsicht in die Natur bestimmt, den religiösen Glauben zu vernichten; denn mit dieser Einsicht hört auch jene Furcht auf und somit ist der ganze Grund jenes Glaubens verschwunden. Untersucht man im Besonderen den Glauben an Gott als persönliches geistiges Wesen näher, so ergiebt sich dieß: Zuerst verehrte man die Elemente der Natur als göttlich; diese Vorstellungen wurden

Digitized by Google

bald von Dichtern und Künſtlern aufgefaßt und verſinnlichet. Dieſe Weſen wurden ſodann Gegenſtand weiterer Unterſuchungen, weil man nicht wußte oder nicht bedachte, wie ſie entſtanden ſind. Man trennte die Kraft der Natur von der Natur ſelbſt, machte aus jener ein unbekanntes Weſen, perſonificirte es und nannte es den Schöpfer und Beweger des Alls. Nachdem man es einmal von der Natur getrennt hatte, glaubte man, es auch als immaterielle Subſtanz, als Geiſt denken zu müſſen; und ſo kam man durch lauter willkürliche Fictionen und Abſtractionen, durch lauter Irrthümer auf den Glauben an Gott. Sieht man dann weiter auf den Inhalt dieſes Glaubens, ſo ſind die Eigenſchaften, die man Gott beilegt, reine Negationen derjenigen, die wir insbeſondere am Menſchen finden. Nachdem man ihn auf dieſe Weiſe zu einem undenkbaren Weſen gemacht hatte, glaubte man, dieſes unbegreifliche Weſen doch der Natur und den Geſchöpfen wieder näher bringen zu müſſen; aber dieß führte auf neue Unbegreiflichkeiten und Ungereimtheiten. Das geiſtige Weſen ſollte Beweger der Materie ſeyn; das unveränderliche Weſen Urſache der Veränderung, das allgütige und allmächtige Weſen ſollte die Uebel nicht hindern können, die ihm mißfallen, das freie Weſen ſollte abhängig ſeyn von dem Willen und den Thaten der Menſchen u. ſ. w. Gott iſt ein leeres, nichtiges Phantom, das wir an die Stelle von der Energie der Natur ſetzen. Weil die Menſchen die Allmacht dieſer Energie nicht kennen, wähnen ſie, die Natur ſey von einem großen Geiſt beſeelt, auf dieſelbe Weiſe, wie ſie aus Unkenntniß der Kräfte ihres Körpers dieſem ein Weſen beilegen, das ihn beleben und beſeelen ſoll.

Denſelben Geiſt athmen die Schriften anderer gleichzeitiger franzöſiſcher Philoſophen, namentlich de la Mettrie, * Voltaire, ** der ſogenannten Encyclopädiſten, d. h. der Herausgeber von der Encyclopédie où Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers. Paris 1751 — 1763 (letzte Ausgabe 1783 — 1800).

* Geb. 1709, geſt. zu Berlin 1751. Günſtling von Friedrich dem Großen; die Titel ſeiner Werke ſind bezeichnend genug: Histoire naturelle de l'ame; L'homme machine; L'homme plante; L'école de la volupté où l'art de jouir.

** Seine Lettres philosophiques.

Digitized by Google

Denis Diderot* und Jean le Rond d'Alembert. Sie ſtellen den Atheismus nicht nur als das wahre Syſtem der Wiſſenſchaft, ſondern auch als die Bedingung und Quelle der wahren Glückſeligkeit des Menſchen dar.

Das Syſtem der Natur macht beſonders mit ſeinen heftigen und bitteren Ausfällen gegen Religion und Chriſtenthum einen höchſt widrigen Eindruck. Um aber auch hier das Geſetz der unparteiiſchen Wahrheit und die Pflicht der Billigkeit zu beobachten, ſind in die andere Wagſchale die Mißverſtändniſſe und Mißbräuche zu legen, welche die Religion, insbeſondere auch die chriſtliche, theils von dem allgemeinen Aberglauben, theils von einer entarteten Geiſtlichkeit erleidet. Viele, vielleicht die meiſten Ausfälle gegen Religion und Chriſtenthum in dem genannten Werke gelten dieſen Ausartungen, die in dem damaligen Frankreich groß und auffallend genug waren; nur ſo läßt ſich der Inhalt derſelben und die Bitterkeit des Tones, womit ſie vorgetragen werden, vollſtändig erklären; man hat ſich dabei der damaligen Geiſtlichkeit in Frankreich zu erinnern. Eine intereſſante Parallele bilden J. J. Rouſſeau's Declamationen gegen die bürgerliche Geſellſchaft, die in ihrem wahren Grunde auch nur der Ausartung derſelben, dem Despotismus gelten. Auch zeichnet ſich der ethiſche Theil von dem Syſteme de la Nature noch zu ſeinem Vortheile vor den Schriften eines Voltaire, de la Mettrie u. A. aus.**

* Pensées philosophiques.

** In Verbindung mit dieſer Entwicklungs-Form des Empirismus mag auch die Schrift von Mandeville: *La Fable des Abeilles ou les Fripons devenus honnêtes gens* erwähnt werden. Die Anfänge davon erſchienen in fliegenden Blättern unter dem Titel: La ruche murmurante, als Gedicht 1708, mit Commentar 1714. Zweite vermehrte Ausgabe 1723, mit weiteren ſechs Dialogen 1729, endlich die ſechste Ausgabe 1732; davon eine franzöſiſche Ueberſetzung, London 1740. — Der Verf. will die Immoralität von vortheilhaften Seiten ſchildern, indem er ihren fördernden Einfluß auf die Induſtrie, den Wohlſtand, die Größe und Macht einer Nation auseinander ſetzt. Wenn ihm dieß auf der einen Seite in einem gewiſſen Sinne Ernſt geweſen ſeyn mag, ſo wollte er gewiß auf der andern Seite auch eine Satyre auf mancherlei Fehler in der Verwaltung des engliſchen Staates, auf Thorheiten und Laſter der höheren Stände ſchreiben. Im Allgemeinen hatte er keine höhere Idee von der ſittlichen Natur des

Digitized by Google

Eine ähnliche Erscheinung, was nämlich das Urtheil über die christliche Religion und den Werth der natürlichen anbelangt, nur nicht so stark ausgeprägt, ist in England der Deismus,* zum Theil auch eine Folge der durch den Locke'schen Empirismus hervorgerufenen Ansichten über Wissenschaft, Religion und Moral; denn der Deismus ist „eine auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen (Vernunft-) Religion zur Norm und Regel aller positiven." (Vergl. unsere Darstellung der Locke'schen Philosophie S. 107. 108.)

Dieses Ende nahm also die geschichtliche Entwickelung des Locke'schen Empirismus, indem man bei genauerer Untersuchung der inneren Consequenz seines Fundamentalsatzes die Berechtigung der innern Erfahrung, als der anderen Quelle der menschlichen Erkenntniß in Anspruch nahm.

Man konnte aber bei der genaueren Untersuchung des Fundamentalsatzes auch die Berechtigung der äußeren Erfahrung, sofern diese eine Quelle der menschlichen Erkenntniß seyn sollte, in Anspruch nehmen; hinweisende Veranlassung hiezu lag, wie schon bemerkt wurde, darin, daß Locke die Vorstellung der Außendinge für eine solche erklärte, die zwar mehr als Meinung sey, aber doch weder die Gewißheit der intuitiven, noch die der demonstrativen Erkenntniß habe. Wie in dem französischen Sensualismus die innere Erfahrung in der Sensation, in der sinnlichen Empfindung aufgieng, so konnte vielleicht die sogenannte äußere Erfahrung in ein rein-inneres (subjectives) Phänomen aufgehen.

Diese Entwicklungsstufe stellt sich wirklich zunächst in den Theorien von Collier und Berkeley dar. Von Collier haben wir: Clavis universalis, London 1713 und 1715, worin die Nichtwirklichkeit oder Unmöglichkeit einer äußeren Welt

Menschen, und in Absicht auf die Art und Weise, wie er die Entstehung der sittlichen Begriffe unter den Menschen erklärt, stimmt er ganz mit den griechischen Sophisten überein.

* Vergl. Dr. John Leland's Abriß der vornehmsten deistischen Schriften. 1ster Theil übersetzt von H. G. Schmid, 1755. 2ter Th. übersetzt v. J. Meyenberg, 1755. — Stäudlin's Kirchen-Geschichte von Großbritannien. 2te Th. S. 238 folg. — Schröckh's christliche Kirchen-Geschichte seit der Reformation, 5ter und 6ter Th. — Lechler's Geschichte des englischen Deismus, 1841.

Digitized by Google

bewiesen werden sollte; von Georg Berkeley: 1) Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, London 1710 und 1725. 2) Drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous, London 1713. 3) Sämmtliche Werke, London 1784.

Da bei beiden sich dieselben Resultate, im wesentlichen auch dieselben Gründe finden, so beschränken wir uns auf eine — und zwar ganz gedrängte — Darstellung der Theorie des Berkeley.

11. Georg Berkeley.

In welcher Absicht er seinen objectiven Idealismus suchte und lehrte, kann man daraus abnehmen, daß er in einigen Stellen der angeführten Gespräche behauptet, dieser Idealismus sey das einzige Mittel, den Materialismus und Atheismus zu beschränken und zu widerlegen. Wie er nun aber den Glauben an die objective Existenz der Sinnenwelt oder die Voraussetzung dieser Existenz verneint, ist kurz zu zeigen.

Er geht davon aus, daß unter dem sinnlichen Gegenstand dasjenige zu verstehen sey, was von uns unmittelbar wahrgenommen wird, und zeigt sodann mit unverkennbarer Hinsicht auf Locke, daß nicht nur die sogenannten abgeleiteten Eigenschaften der Dinge Etwas blos subjectiv Vorgestelltes seyen, sondern auch die sogenannten ursprünglichen, wie Ausdehnung, Figur, Dichtigkeit, Bewegung. Denn wollte man sagen, diese Eigenschaften seyen objectiv-wirklich, so würde ja folgen, daß ein und derselbe Gegenstand (je nachdem man ihn z. B. mit dem Mikroscop oder mit dem bloßen Auge betrachtet) groß und klein seyn könne und derselbe Gegenstand bleibe, wenn sich auch seine wesentlichen Eigenschaften ändern. Die Einrede, daß diese Eigenschaften doch ein Substrat haben müssen, an welchem sie hängen und von welchem sie getragen werden, beseitiget B. mit der Bemerkung, daß ja dieses Substrat auch ausgedehnt seyn müßte, um Substrat der Ausdehnung seyn zu können, und daß man auf solche Weise immer wieder in dieselben Schwierigkeiten gerathe, die man vermeiden wolle. Es löst sich also unsere ganze Vorstellung von Materie in subjective Empfindungen auf, und die Materie, wenn man sie mit jenen Eigenschaften als objectiv-wirklich denken will, wird zu einem Wesen voll innerer Widersprüche. Indessen hängen allerdings unsere objectiven

Digitized by Google

Vorſtellungen nicht von unſerer Willkür ab und ſind alſo offenbar Wirkungen von einer Urſache außer uns; aber dieſe Urſache kann nicht die Materie ſeyn. Denn, außerdem daß (wie eben gezeigt worden) die Vorſtellung von der Materie aus ſubjectiven Empfindungen zuſammengeſetzt, und die Materie, objectiv als ſeyend gefaßt, ein widerſprechendes Weſen iſt, müſſen ja Urſache und Wirkung gleichartig ſeyn. Nach dieſem Grundſatz iſt es eine ungereimte Behauptung, daß, was der Wahrnehmung und Vorſtellung nicht fähig iſt, die wirkende Urſache unſerer Wahrnehmungen und Vorſtellungen ſey. Unbegreiflich iſt es, wie aus Affectionen des Gehirns Anſchauungen werden. So kommt B. auf das Reſultat, daß die ſogenannten materiellen (Außen-) Dinge nur in dem abſoluten Geiſte Gottes, als Ideen Gottes, ſind und dieſe Ideen vermittelſt der göttlichen Action den endlichen Geiſtern, insbeſondere dem menſchlichen Geiſt mitgetheilt werden, nach gewiſſen Geſetzen, welche wir (nach der Vorausſetzung von der Objectivität der Dinge) Natur-Geſetze nennen.

Betrachtet man dieſes Reſultat, bedenkt man, daß dieſer Idealismus geſchichtlich vom Locke'ſchen Empirismus ausgieng, durch ihn veranlaßt und angeregt wurde; ſo muß man ſagen, dieſer habe ſich durch eine gründliche Unterſuchung derjenigen Vorausſetzung, von welcher er ausgieng, ſelbſt vernichtet. Vergleicht man ſodann dieſes Reſultat, in welches der Locke'ſche Empirismus in England endigte, mit dem, welches er in Frankreich fand; ſo ſtellt ſich ein entſchiedener Gegenſatz heraus; nämlich in dem franzöſiſchen Materialismus das Reſultat: die Materie iſt das einzig-wirkliche, der Geiſt nur eine Erſcheinung der Materie, im engliſchen Idealismus das Reſultat: der Geiſt iſt das einzig-wirkliche, die Materie nur ein Phänomen des Geiſtes. In dem einen, wie in dem anderen Falle überſchritt aber der Empirismus diejenige Gränze, in welche er, als ſolcher, eingeſchloſſen iſt, nämlich die Gränze der Subjectivität. In dieſe Gränzen ſchloß ihn

12. David Hume

(vergl. S. 48) ein, deſſen Theorie als das letzte Glied in dieſer Reihe der Entwicklungen des Locke'ſchen Empirismus

Digitized by Google

angesehen werden kann. * . Derselbe theilt zuerst — und dieß ist schon für seinen Standpunkt der reinen Subjectivität ganz bezeichnend — alle unsere Vorstellungen, je nach dem verschiedenen Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit in zwei Classen ein, die minder starken und lebhaften nennt er Gedanken oder Ideen, die stärkeren und lebhafteren Impressionen; er versteht darunter alle unsere lebhafte Affectionen, wenn wir sehen, fühlen, lieben, hassen, begehren oder wollen; und sagt sodann, zwar scheine der Verstand sich nicht allein aller menschlichen Gewalt und Autorität zu entziehen, sondern nicht einmal auf die Gränzen der Natur und der Wirklichkeit eingeschränkt zu seyn; allein bei näherer Prüfung und Erwägung finden wir doch, daß die ganze Schöpferkraft des Verstandes sich nicht weiter erstreckt, als auf das Zusammensetzen, Versetzen, Vermehren oder Vermindern derjenigen Materialien, welche Sinn und Erfahrung uns liefern. Alle unsere Ideen oder schwächere Vorstellungen sind Copieen unserer Impressionen oder lebhaften Vorstellungen, denn alle Ideen lassen sich in solche Impressionenen auflösen; auch haben wir von keiner Sache eine Idee, von der wir nicht eine Impression gehabt haben. Eben damit ist uns ein Grundsatz gegeben, wornach wir unsere Ideen prüfen, verdeutlichen und berichtigen können; wir dürfen nur fragen: von welcher Impression stammt die Idee her?

Dieser Frage unterwirft er nun insbesondere den Begriff und den Grundsatz der Caussalität, weil diese ebensowohl in Beziehung auf Naturwissenschaft, als in Beziehung auf Metaphysik, ja (wie sich zeigen wird) in Beziehung auf die Theorie vom Wahrnehmen oder der sogenannten äußeren Erfahrung selbst von besonderer Wichtigkeit sind, sofern wir immer von Etwas als der Wirkung auf ein Anderes als die Ursache schließen.

Betrachten wir nun, so leitet D. Hume diese Untersuchung ein, das Verhältniß der Caussalität; so finden wir zuerst, daß zwei Dinge, welche als Ursache und Wirkung angesehen werden, aneinander gränzen, und daß Nichts in einer Zeit oder in einem Raum wirken kann, wenn es nicht mit den darin existirenden Dingen in Berührung steht. Diese Angränzung und Berührung

* *C. Zschiesche* de Humio Sceptico Comment. Halæ 1835.

Digitized by Google

iſt aber entweder unmittelbar oder durch andere dazwiſchen liegende Dinge vermittelt. Man kann alſo das Verhältniß der Contiguität als weſentlich zu dem Begriffe der Cauſſalität gehörig anſehen. Ein anderes Verhältniß, welches man als weſentlich zu demſelben rechnen muß, iſt das Verhältniß der Priorität oder Succeſſion, ſo daß die Urſache der Wirkung in der Zeit vorangeht oder umgekehrt die Wirkung der Urſache in der Zeit nachfolgt. Mit dieſen zwei Beſtimmungen iſt jedoch das Cauſſalitäts-Verhältniß nicht erſchöpft. Denn es kann ein Ding an das andere im Raum angränzen und der Zeit nach dieſem vorangehen, ohne deßhalb als ſeine Urſache betrachtet zu werden. Es muß vielmehr in das Cauſſalitäts-Verhältniß noch die nothwendige Verknüpfung aufgenommen werden. Aber dieſe Idee erhalten wir offenbar nicht durch eine Impreſſion, und ſo wären wir alſo doch im Beſitz einer Idee, welcher keine Impreſſion vorhergegangen iſt. Dieſes ſtreitet aber gegen den oben aufgeſtellten Grundſatz und es wäre alſo, um dieſen zu retten, zu zeigen, daß auch dieſe Idee auf Impreſſionen beruht.

Hume zeigt es auf folgende Art: Wir erinnern uns mehrerer Gegenſtände, die wirklich geweſen ſind; wir erinnern uns zugleich, daß andere Gegenſtände ſie begleitet haben und in Beziehung auf ſie in gleicher Ordnung der Contiguität und Succeſſion geweſen ſind. Wir erinnern uns ferner, daß ſie in allen Fällen in beſtändiger Verknüpfung waren, und ſchließen nun ohne Weiteres von der Exiſtenz des einen auf die Exiſtenz des andern, ſehen den einen als Urſache, den andern als Wirkung an; und ſo haben wir auf einmal außer den Verhältniſſen der Contiguität und Succeſſion ein neues Verhältniß entdeckt, das der beſtändigen Verknüpfung. Allein damit iſt noch nicht erklärt, wie wir dadurch, daß wir Dinge mehreremal im Verhältniß der Contiguität und Succeſſion wahrnehmen, auf die neue Idee der nothwendigen Verknüpfung kommen; was wir an einem Beiſpiel nicht lernen, können wir an hundert anderen der nämlichen Art auch nicht lernen. Dieſer Einwurf hebt ſich durch folgende Erwägung: Nach dem bisherigen gründet ſich der Uebergang von einer Vorſtellung als der Urſache auf eine andere als die Wirkung auf die Erfahrung und auf die Erinnerung der beſtändigen Verknüpfung. Es fragt ſich nun: ob die

Digitized by Google

Erfahrung vermittelst der Vernunft oder vermittelst der Einbildungskraft jenen Uebergang bestimme? Hume beweis't aus mehreren Gründen, daß es nicht die Vernunft seyn kann, welche jenen Uebergang macht, also die Einbildungskraft dabei thätig ist. Wir haben keine andere Idee von Ursache und Wirkung, als daß gewisse Objecte allemal verbunden gewesen, daß sie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden wurden. Den Grund dieser Verbindung können wir nicht erklären; wir nehmen blos die Sache selbst wahr und finden, daß die Dinge, wenn sie stets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in unserer Imagination erlangen. Wenn die Impression eines Dinges sich darstellt; so bilden wir unmittelbar die Idee des Gegenstandes, der sie gewöhnlich begleitet, und glauben an ihn; z. B. wenn wir die Impression vom Feuer erhalten, ein Feuer sehen, so verknüpfen wir damit unmittelbar die Idee der Hitze, welche mit dem Feuer gewöhnlich verbunden ist und glauben an die wirkliche Realität dieser Idee. Fragt man, wie die Idee eine solche Stärke und Lebhaftigkeit erhalte, daß wir an ihre Existenz glauben, so liegt die Antwort in dem allgemeinen Satz, daß wenn eine Impression uns gegenwärtig ist, dieselbe dem Gemüth nicht nur solche Ideen zuführt, die mit ihr in Verbindung stehen, sondern ihnen auch einen Theil ihrer Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt. Dieses geschieht nun zwar ohne eine besondere neue Operation, aber doch erst in Folge wiederholter Impressionen, und da wir nun Alles, was ohne neue Schlüsse aus bloßer Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen; so ist es ausgemacht, daß aller Glaube aus der Gewohnheit entspringt. Ist nun aber der Glaube nichts Anderes, als die stärkere und lebhaftere Vorstellung einer Idee in Folge ihres Verhältnisses zu einer gegenwärtigen Impression; so ist also alles wahrscheinliche Schließen nur eine Art äußerer Empfindung. Unter den Objecten selbst ist keine reale Verknüpfung zu entdecken und es ist kein anderes Prinzip, vermöge dessen wir von der Existenz des einen Dinges auf die des anderen schließen können, als die auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit. Diese Gewohnheit wirkt nicht selten ohne alles Bewußtseyn und ohne alle Ueberlegung; wer z. B. auf seinem Weg an einen Fluß kommt, bleibt unwillkürlich stehen, ohne den

Digitized by Google

Schluß zu machen, daß er, wenn er weiter vorwärts gienge, ertrinken könnte. Auf dieſer Gewohnheit beruht die nothwendige Verknüpfung, die ſomit keine objective, ſondern eine ſubjective iſt.

Reſultat: die Ideen von Urſache und Wirkung und ihrer nothwendigen Verknüpfung ſind rein-ſubjective, welche durch Impreſſionen, durch die Einbildungskraft und die in Folge wiederholter Impreſſionen auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit erzeugt werden.

Nachdem Hume auch dieſe Ideen auf Impreſſionen zurückgeführt hat, wirft er nun die Frage nach der Wirklichkeit der Außendinge auf.

Umſonſt, ſagt er, fragen wir: ob es Körper gebe oder nicht? denn dieſe Frage iſt ewig unbeantwortlich; aber fragen können wir wohl: welche Gründe beſtimmen uns, zu glauben, daß es Körper giebt? dieſe Frage zerfällt in folgende zwei:

1) Warum geben wir den Körpern eine kontinuirliche Exiſtenz, d. h. eine Exiſtenz, auch wenn wir ſie nicht wahrnehmen?
2) Warum geben wir ihnen eine äußere und unabhängige, von unſeren Vorſtellungen verſchiedene Exiſtenz?

Dieſe zwei Fragen ſtehen zwar in einem innigen Zuſammenhang mit einander; denn, wenn die Exiſtenz der äußeren Dinge kontinuirlich iſt, ſo iſt ſie auch von unſerem Vorſtellen unabhängig und umgekehrt. Indeſſen wird es doch gut ſeyn, dieſelben einzeln zu betrachten.

Wir unterſuchen, ob Sinne oder Vernunft oder Einbildungskraft die Meinung von einer kontinuirlichen, unabhängigen, äußeren Wirklichkeit erzeugen.

Daß die Sinne die Idee einer kontinuirlichen Exiſtenz der Dinge nicht geben können, iſt an ſich klar. Denn unter dieſer Exiſtenz wird ja eine ſolche verſtanden, die fortdauert, wenn auch die Sinne nicht mehr wahrnehmen oder wirken. Daß ſie aber auch die Idee einer von unſerem Vorſtellen verſchiedenen und unabhängigen Exiſtenz nicht geben können, erhellt aus folgenden Gründen: wenn ſie es könnten, ſo müßte durch die einzelne Wahrnehmung die Idee einer doppelten Exiſtenz erzeugt werden, der im Vorſtellen und der außer dem Vorſtellen; dieſen Uebergang von einer Exiſtenz zur anderen kann aber nur die Vernunft oder die Einbildungskraft machen. Ferner ſollten uns

Digitized by Google

die Sinne die Idee einer Existenz geben, die von unserem Vorstellen verschieden und unabhängig ist; so müßte auch unser Selbst ein Gegenstand der Sinne seyn. Nun ist aber die Untersuchung über dieses unser Selbst so abstract, die Idee der persönlichen Identität für die Vernunft selbst so dunkel und schwankend, daß es ungereimt wäre, zu behaupten, die Sinne machen einen Unterschied zwischen unserem Selbst und den äußeren Dingen. Endlich erscheinen alle Impressionen als im Gemüth wirkliche Vorstellungen, wie sollten sie nun zugleich dem Gemüth als etwas von ihm Verschiedenes, außer ihm Wirkliches erscheinen? Hume beweist nun weiter, daß die Sinne jene Idee einer kontinuirlichen Existenz der Dinge auch wirklich nicht geben, und fragt dann: ob sie von der Vernunft erzeugt werde? Allein, um nur dieses zu bemerken, wie viele Menschen glauben an die Existenz äußerer Dinge, ohne diesen Glauben nach Prinzipien der Vernunft abzuwägen? Es bleibt also nichts übrig, als daß wir diesen Glauben einzig und allein der Einbildungskraft verdanken. Dieß ist näher zu begründen:

Da alle Impressionen als solche innerliche und verschwindende Dinge sind, so muß die Idee ihrer kontinuirlichen Existenz theils von gewissen Eigenschaften derselben, theils zugleich von Eigenschaften der Einbildungskraft, mit anderen Worten, von der Concurrenz einiger Eigenschaften derselben mit Eigenschaften der Einbildungskraft herrühren. Und da sich jene Idee der verschiedenen und kontinuirlichen Existenz nicht auf alle Impressionen erstreckt, so muß sie aus gewissen Eigenschaften, die einigen Impressionen eigenthümlich sind, entstehen. Es wird also leicht seyn, durch Vergleichung derjenigen Impressionen, denen wir eine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beilegen, mit denjenigen, welche wir als blos innerlich und verschwindend betrachten, jene Eigenschaften aufzufinden.

Es ist aber weder das Unwillkürliche gewisser Impressionen, wie man gemeiniglich annimmt, noch ihre größere Stärke und Lebhaftigkeit der Grund, weßhalb wir ihnen Realität und kontinuirliche Existenz beilegen; denn wir wissen, daß Lust und Schmerz, denen wir doch nie äußere Existenz zuschreiben, mit weit größerer Heftigkeit und ebenso unwillkürlich wirken, als die Impressionen z. B. der Ausdehnung und der Figur.

Digitized by Google

Man muß sich also nach anderen Eigenschaften umsehen, und diese sind eine besondere Beständigkeit und ein gewisser regelmäßiger Zusammenhang, z. B. jene Berge, Häuser und Bäume, die jetzt vor meinen Augen liegen, sind mir stets in derselben Ordnung erschienen, und wenn ich meine Augen verschließe oder mein Haupt umdrehe und sie dadurch aus dem Gesichte verliere, so kann ich sie gleich darauf ohne die mindeste Veränderung wieder sehen. Indessen ist diese Beständigkeit nicht so vollkommen, daß sie nicht mancherlei Ausnahmen leidet; die Körper ändern oft ihre Eigenschaften und Stellungen und sind zuweilen nach einer kleinen Abwesenheit oder Unterbrechung kaum mehr kenntlich. Hier ist dann aber weiter zu bemerken, daß solche Impressionen auch bei diesen Veränderungen einen gewissen Zusammenhang beobachten und eine regelmäßige Abhängigkeit von einander haben. Wenn ich z. B. nach einer Stunde wieder in mein Zimmer komme, so finde ich mein Feuer nicht mehr in der Lage, in welcher ich es verließ; aber ich bin gewohnt, in anderen Fällen zu sehen, wie eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit vorgegangen, ich mag abwesend oder gegenwärtig, nahe oder entfernt gewesen seyn. Dieser Zusammenhang in den Veränderungen ist also ein ebenso charakteristisches Zeichen der äußeren Objecte, als ihre Beständigkeit. Demnach sind Beständigkeit und Zusammenhang gewisser Impressionen diejenigen Eigenschaften, welche die Idee ihrer verschiedenen und kontinuirlichen Existenz erzeugen.

Allein *wie* kommt dieses? Fangen wir mit dem Zusammenhang an, so ist es eine Eigenschaft der Einbildungskraft, daß sie, wenn sie einmal an einer Gedankenreihe Theil nimmt, geschickt und geneigt ist, fortzufahren, auch wenn die Objecte nicht mehr gegenwärtig sind. Wendet man dieß auf unseren Fall an: die Objecte stehen schon, wie sie den Sinnen erscheinen, in einem gewissen Zusammenhang; dieser ist aber größer und einförmiger, wenn sie kontinuirlich sind, und ist nun die Einbildungskraft einmal im Zuge, die Einförmigkeit unter den Objecten zu bemerken, so sucht sie dieselbe so vollkommen als möglich zu machen und giebt ihnen also kontinuirliche Existenz, als welche die Einförmigkeit am vollkommensten enthält. Noch befriedigender wird das Resultat, wenn wir auch den Zusammenhang in Betracht

Digitized by Google

ziehen. Wenn wir gewohnt sind, an gewissen Impressionen Beständigkeit zu bemerken, z. B. daß die Sonne den einen Tag ebenso wieder kommt, wie den anderen; so betrachten wir diese unterbrochenen Wahrnehmungen nicht als verschieden, sondern wegen ihrer Aehnlichkeit als dasselbe Individuum. Mit dieser Identität würde es aber offenbar im Widerspruch stehen, wenn die Existenz unterbrochen würde. Diesen Widerspruch schaffen wir weg, indem wir annehmen, diese unterbrochenen Wahrnehmungen seyen vermittelst der realen Existenz des Dinges mit einander verknüpft.

Demnach ist der Glaube an die Existenz von Außendingen rein-subjectiv, gegründet in gewissen Eigenschaften der Impressionen und in Gesetzen der Einbildungskraft.

Außerdem zeigt Hume noch, daß wir auch im Gebiete der Vernunft-Erkenntniß nie zur (objectiven) Wahrheit, sondern nur zur (subjectiven) Wahrscheinlichkeit kommen. Denn daß nach dieser Denkart das Daseyn eines göttlichen Wesens ganz und gar ungewiß, völlig unerkennbar ist, erhellt von selbst. Der Glaube an die Existenz Gottes könnte nur auf dem Grundsatz der Caussalität beruhen, indem wir von der Welt als Wirkung auf Gott als die Ursache schließen. Dieß ist aber unmöglich, weil und sofern wir von einem Object (als Wirkung) auf das andere (als die Ursache) nur unter der Voraussetzung schließen können, daß beide in der Erfahrung beständig verknüpft sind. Ebensowenig können wir nach der Analogie von unseren Zwecken und Handlungen auf Zwecke und Handlungen eines Wesens schließen, das von uns ganz verschieden ist.

Nicht minder ungewiß und unerkennbar ist die Unsterblichkeit der Seele. Die Idee derselben könnte allein auf Gründe der Analogie gestützt werden, die aus der Natur entlehnt sind. Diese Analogie der Natur widerspricht aber gerade dem Satz, daß von zwei so innig verbundenen Wesen, wie Leib und Seele, das eine fortdauern soll, wenn auch das andere zerstört ist.

Wenn wir sonach auch in der Vernunft-Erkenntniß nie zur Wahrheit gelangen können, so ist überall eine Verwirrung grundloser und seltsamer Vorstellungen, überall Täuschung und Irrthum, und wie können wir vor uns selbst den Glauben rechtfertigen, den wir diesen unseren Behauptungen schenken? Dieser Skepticismus

Digitized by Google

in Ansehung der Vernunft und der Sinne ist eine Krankheit, von der wir nie geheilt werden können; wir fallen in dieselbe zurück, sobald wir über die Erkenntniß der Sinne und der Vernunft nachdenken. Sorglosigkeit und Unaufmerksamkeit sind die einzigen Mittel dagegen. Indessen mußte Hume doch zugeben, daß alle skeptischen Argumente von einem gewissen stärkeren Gefühle des Glaubens, von einem Naturinstinkt, von einer gewissen Nothwendigkeit im Denken überwogen werden.

Fragt man nun nach dem eigenthümlichen Charakter dieser Hume'schen Theorie, so ist die gewöhnliche Bezeichnung: Skepticismus. Diese Bezeichnung ist aber, wenn ich mich so ausdrücken darf, nicht die primitive. Das Eigenthümliche ist vielmehr die Beschränkung auf den Kreis der Subjectivität; nur in diesem Kreise will sich diese Theorie bewegen und bewegt sie sich auch wirklich; Impressionen und Ideen sind die Gegenstände ihrer Betrachtung und Untersuchung oder Erforschung, und zwar ursprünglich als rein-innere Ereignisse und Erscheinungen. Dieß ist ihr auch die unmittelbare Erfahrung, die reine Erfahrung, die Erfahrung an sich, ohne allen fremdartigen Zusatz, ohne alles fremdartige Beiwerk, und die Erfahrung ist ihr die Grundlage alles Erkennens. Hume brachte insofern den Locke'schen Fundamentalsatz auf seinen ursprünglichen ächten Sinn, auf seinen reinen Ausdruck. Ein Außer-dem-Ich, oder ein Nicht-Ich ist als solches nicht Gegenstand der Erfahrung, und kann nicht Gegenstand der Erfahrung seyn. Man will es etwa erschließen, auf dem Wege der Demonstration erkennen, allein dieß ist nicht möglich; vom Inneren zum Aeußeren giebt es keine Brücke, keinen Uebergang. Das Setzen eines Aeußeren, Objectiven kann nur aus einer subjectiven Thätigkeit, aus einem innerlichen Prozesse erklärt und begriffen werden. Die ganze Theorie des Erkennens, die ganze Philosophie hat es also nur mit innerlich-subjectiven Thätigkeiten und Prozessen zu thun, geht in der Entdeckung, Entwicklung und Darlegung solcher innerlich-subjectiver Thätigkeiten und Prozesse auf. Dieß ist der ächte, reine Empirismus, und dieser die wahre Philosophie. Die Philosophie wird unwahr, sobald sie die Gränze der Erfahrung d. h. der Subjectivität überschreitet, transcendent wird; dieses wird sie aber nicht nur, wenn sie das sogenannte

Digitized by Google

Ueberſinnliche zu erkennen verſucht, ſondern auch, wenn ſie eine von unſerem ſubjectiven Vorſtellen unabhängige und verſchiedene Wirklichkeit der ſogenannten Sinnenwelt behauptet, ſofern ſie dieſe erſchließen muß, das Schließen aber über die Erfahrung hinausgeht. In dieſer reinen Subjectivitäts-Lehre waren nicht nur diejenigen Syſteme, welche ſich als wiſſenſchaftliche Conſequenzen des Locke'ſchen Fundamentalſatzes geltend machen wollten, ſowohl der (objective) Idealismus des Berkeley, als der Materialismus der franzöſiſchen Naturphiloſophen, verneint, ſondern es war jener Fundamentalſatz ſelbſt in ſeiner urſprünglichen, einfachen, reinen Wahrheit aufgefaßt. Der Gegenſatz zwiſchen äußerer und innerer Erfahrung war als ein blos ſcheinbarer aufgehoben, indem erſtere in letzterer aufgieng, ſofern die Erfahrung als ſolche immer eine ſubjective iſt und nur eine ſubjective ſeyn kann.

Die Hume'ſche Theorie iſt der erſte Verſuch des rein-ſubjectiven Idealismus, aber in der Form des Empirismus — denn — was nicht zu überſehen iſt, insbeſondere nicht für den Gang der geſchichtlichen Entwickelung — Hume bleibt bei der empiriſch-pſychologiſchen Auffaſſung der ſubjectiven Thätigkeiten und Prozeſſe ſtehen, ohne ein Princip derſelben zu ſuchen — und eben hierin behauptet er ſeinen Ausgang von dem Empirismus und ſeine Verwandtſchaft mit demſelben.

Die bisher (unter 9—12) aufgeführten Theorien waren Folgen von einer genaueren Unterſuchung der inneren Conſequenz des Fundamentalſatzes der Locke'ſchen Philoſophie, ſofern darin äußere und innere Erfahrung als die zwei gleichberechtigten Quellen menſchlicher Erkenntniß angenommen wurden. (Vergl. S. 113.)

Man konnte nun aber auch, wenn man von der Locke'ſchen Philoſophie ausgieng, von einer ſolchen Unterſuchung des Fundamentalſatzes abſtrahiren (vergl. S. 112), vielmehr die äußere nnd die innere Erfahrung als wirklich gleichberechtigt anerkennen, und jetzt genauer erforſchen, was denn der wahre und vollſtändige Inhalt oder Gehalt der äußeren und der inneren Erfahrung ſey. Die geſchichtliche Veranlaſſung hiezu lag theils in beſtimmt ausgedrückten Sätzen des Locke'ſchen Empirismus, theils in Conſequenzen, die aus denſelben wirklich gezogen wurden oder bei einigem Nachdenken ſich ergaben.

Digitized by Google

Was nun die äußere Erfahrung anbelangt, ſo gehören hieher diejenigen Philoſophen, welche zu überzeugen ſuchten, daß der Gegenſtand der äußeren Erfahrung, die Natur, nicht aus rein-materiellen, mechaniſchen Prinzipien erklärt werden könne, ſondern die Thätigkeit eines die Materie unmittelbar oder mittelbar beſtimmenden intelligenten Prinzipes anzuerkennen ſey, namentlich Samuel Parker († 1688), Radulph Cudworth (1617—1688), die jedoch auch der Geſchichte der Carteſianiſchen Philoſophie angehören,* und Iſak Newton (1642—1727), noch Zeitgenoſſen des Joh. Locke. Die Begriffe des Geſetzes und des Zweckes waren es, an welchen oder vermittelſt welcher ſie ſich über den mechaniſchen Materialismus erhoben, denſelben zu überwinden wußten.

Was die innere Erfahrung betrifft, ſo fallen diejenigen Lehren, die ſich aus einem genaueren, gründlicheren Studium der inneren Natur, der Natur des Geiſtes ergeben, theils in das Gebiet der theoretiſchen, theils in das der praktiſchen Philoſophie.

Zu den erſteren gehört zuvörderſt die Lehre von Gott, dann die Lehre von der Immaterialität des Geiſtes, im Gegenſatz gegen den Einfall Locke's, daß Gott wohl auch einer Maſſe von Materie, je nach dem ſie disponirt ſey, das Denkvermögen verleihen könne. Mit dieſer beſchäftigte ſich angelegentlich Samuel Clarke (1675—1729); nicht minder nahm die Frage nach der Freiheit des menſchlichen Willens ſein wiſſenſchaftliches Intereſſe in Anſpruch; über beide Probleme führte er einen lehrreichen Streit mit Collins. Dieß gehört jedoch einer ſpäteren Zeit an.** Dagegen ſind hier einige Theorien zu erwähnen, welche dem Gebiet der praktiſchen Philoſophie angehören, ſofern die Tendenz derſelben von unſerem geſchichtlichen Standpunkt aus betrachtet, darin liegt, der Theorie des ſinnlichen Egoismus eine andere, dem Weſen und Geſetze des Geiſtes angemeſſene Sittenlehre, und zwar auf den Grund der Beobachtung, der innern Erfahrung entgegenzuſtellen.

* Daher von ihren Lehren ſpäter ausführlichere Nachricht gegeben werden wird.

** Von dieſen Verhandlungen wird daher ſpäter Näheres berichtet werden.

Digitized by Google

Wir erwähnen in dieser Beziehung zuerst * den

13. Franz Hutcheson,

der das Haupt einer eigenen Schule von englischen Moralphilosophen ist. Er war geboren in Irland 1695 und starb als Lehrer der Philosophie in Glasgow im J. 1747. Wir haben von ihm: Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe von Schönheit und Tugend, London 1720 (deutsch — Frankfurt 1762). 2) Versuch über die Natur der Leidenschaften und Affecte mit Erläuterungen des moralischen Sinnes, London 1728 (deutsch — Liegnitz 1760); 3) System der Moral-Philosophie in drei Büchern, herausgegeben von Leechmann, Prof. der Theologie in Glasgow, London 1755 (deutsch — Sittenlehre der Vernunft, Leipzig 1756). Das Studium der scholastischen Philosophie und der metaphysischen Theologie hatte ihn auf die Ueberzeugung geführt, daß die Argumente a priori keine vollkommene Gewißheit geben und überhaupt verschiedene Grade der Ueberzeugung anerkannt werden müssen.

Dieses Urtheil veranlaßte ihn, die Sittenlehre auf die Erfahrung zu gründen, d. h. auf genauere philosophische Untersuchungen über die verschiedenen natürlichen Grundtriebe und Neigungen der Menschen. Daraus sollten sich unsere Begriffe von Gut und Bös, unsere Gefühle von sittlicher Verbindlichkeit und Pflicht erklären lassen, worin unsere höchste Glückseligkeit bestehe und welches die besonderen Gesetze und Regeln der Natur seyen. Wirklich enthalten auch seine Schriften viele tiefe, feine, anziehende und belehrende Beobachtungen über die sittliche Natur des Menschen.

Das Wesentliche seiner Sittenlehre ist nun dieses:

Er findet in der menschlichen Natur zwei Grundtriebe, den nach der eigenen, und den nach der allgemeinen Glückseligkeit,

* Richard Cumberland hatte sich schon früher in seiner Schrift: De legibus naturæ etc. London 1672, gegen die Sittenlehre des Hobbes erklärt: nicht die Selbsterhaltung d. h. die Beförderung der eigennützigen Selbstliebe sey der höchste, von dem Natur- und Sittengesetz vorgeschriebene Zweck der menschlichen Handlungen, sondern das Prinzip des Wohlwollens gegen alle Menschen solle vielmehr unsere Handlungen beleben.

Digitized by Google

Selbstliebe und Wohlwollen. Er sucht zu zeigen, daß der wohlwollende Trieb nicht, wie Einige behaupten, in der Selbstliebe gegründet sey, in sofern nämlich, als die eigene Glückseligkeit durch die allgemeine bedingt oder diese das Mittel zu jener ist, sondern von derselben ganz unabhängig. Er macht sodann darauf aufmerksam, daß in dem menschlichen Gemüth Etwas seyn müsse, wodurch der Streit zwischen diesen zwei Grundtrieben entschieden und überhaupt ihr Verhältniß zu einander bestimmt werden soll, und dieß ist nach ihm das moralische Gefühl, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, richtiger wohl — der moralische Sinn.

Dieser Sinn bezeichnet für die Fälle, wo Selbstliebe und Wohlwollen sich nicht vereinigen lassen, das Wohlwollen als dasjenige, dem wir folgen sollen, aber ohne alle schmeichelnde Vorstellung eines künftigen Vortheils; jener Sinn empfiehlt die gemeinnützigen Neigungen, vermittelst einer unmittelbaren Empfindung, die wir nicht zu erklären wissen, er billiget die edelmüthigen Regungen des Herzens, welche diejenigen verrathen, die selbst ihr Leben aufzuopfern bereit sind, ohne daß sie von den Ueberlebenden Etwas hoffen oder das künftige Leben einer anderen Welt in Berechnung nehmen. Wo also der moralische Sinn mit seiner ganzen Kraft wirkt, da wird das Wohlwollen und die Großmuth, deren Gegenstand die allgemeine Glückseligkeit ist, zum Höchsten und Herrschenden in der menschlichen Seele erhoben. Mit diesem moralischen Sinne steht dann auch das Gefühl für Ehre und Schande in der genauesten Verbindung, er findet in diesem Gefühl seine weitere Bestätigung.

Für diese Behauptungen beruft sich Hutcheson auf mancherlei Gründe, von denen wir nur folgende anführen wollen: So oft wir, sagt er, in einer Handlung, die wir wohlwollenden Affecten zugeschrieben hatten, irgend eine eigennützige Triebfeder entdecken; so sinkt unser Urtheil über das Verdienst dieser Handlung grade um so viel, als wir dieser Triebfeder Einfluß zuschreiben; z. B. wenn wir fänden, daß eine Handlung, die wir aus Dankbarkeit ableiteten, aus der Hoffnung einer neuen Wohlthat entsprungen sey, oder eine andere, die wir dem Gemeingeist zuschrieben, aus der Erwartung einer Geldbelohnung. Umgekehrt, wenn wir eine Handlung, die gewöhnlich aus eigennütziger Absicht hervorgeht,

Digitized by Google

aus einer wohlwollenden Triebfeder entspringen sehen; so erhöht dieß unser Urtheil über ihren sittlichen Werth; z. B. wenn wir von Jemand glauben, daß er sich die Verbesserung seines Zustandes aus keiner anderen Absicht angelegen seyn lasse, als um seinem Nächsten zu dienen und seinen Wohlthätern zu vergelten, so werden wir ihn um so mehr lieben und schätzen.

Also Wohlwollen ist die einzige Triebfeder, welche unseren Handlungen den Charakter der Tugend einprägen kann. Je größer das Wohlwollen, desto größer die Tugend; die größte da, wo man nicht blos die Glückseligkeit Einzelner, sondern aller vernünftigen Wesen überhaupt als Gegenstand umfaßt.

Ehe nun Hutcheson nach Anleitung des moralischen Sinnes die besonderen Gesetze der Natur ableitet, handelt er von der Macht des Menschen über Empfindungen, Begierden, Neigungen und Leidenschaften, stellt auch eine Vergleichung zwischen den verschiedenen Arten des Vergnügens, wie zwischen den verschiedenen Gemüthsarten und Charakteren an, je nachdem sie mehr oder weniger zu unserem Glück oder Unglück beitragen, und geht dann fort zu Betrachtungen *über Gott, als den höchsten Gegenstand unseres moralischen Sinnes*. Er schließt endlich sein erstes Buch so:

Da unser moralischer Sinn allen wohlwollenden Neigungen gegen unsere Nebenmenschen einen höheren Beifall ertheilt, als allen eigennützigen Begierden, da jene die Quelle edlerer Vergnügungen sind, als diese, da unsere Liebe zur moralischen Vollkommenheit, unsere *Erkenntniß, Verehrung* und *Liebe Gottes*, als der *Quelle aller Güter*, die gänzliche Ergebung in seinen Willen und seine Fürsorge — die Quelle unserer erhabensten Glückseligkeit, der große Grund unserer Ruhe seyn muß; so ist es nunmehr klar, daß unsere höchste und vollkommenste Glückseligkeit in der Ausübung der edleren Tugenden, besonders der Liebe gegen Gott, in der Ausübung aller unteren Tugenden, welche den höheren nicht entgegen sind, endlich in dem Genusse desjenigen äußeren Wohlstandes, den wir, ohne die Tugend aufzugeben, erreichen können, bestehen muß.

In dem *zweiten* Buch handelt er von den besonderen Gesetzen der Natur und den Pflichten des Lebens ohne Rücksicht auf eine bürgerliche Regierung und andere willkürliche Stände.

Digitized by Google

Im dritten Buch vom Eheſtand, vom Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern, Herren und Dienern, und endlich vom Staat.

Nur aus dieſer letztgenannten Lehre heben wir folgende Gedanken aus:

Die Nothwendigkeit einer bürgerlichen Gewalt entſpringt entweder aus der Unvollkommenheit oder aus der Verderbtheit der Menſchen oder aus Beidem; denn wenn alle Menſchen weiſe und tugendhaft wären, ſo bedürften ſie außer der eigenen Weisheit und Tugend Nichts. Der Zweck, wozu die Menſchen ein bürgerliches Regiment eingeführt haben, iſt ein gedoppelter — ein negativer, um gegen Ungerechtigkeiten, welche die Menſchen gegenſeitig von einander zu fürchten haben, ſich zu ſichern, ein poſitiver — um das gemeine Beſte durch die vereinigten Kräfte einer großen Menge deſto beſſer zu befördern. Es ſind aber drei Acte, womit die Menſchen die bürgerliche Gewalt gründen, ein Vertrag der Menſchen unter einander, daß ſie ſich in eine Geſellſchaft vereinigen und von Anderen regieren laſſen wollen (ſo entſteht ein Volk), die Erklärung des Volkes, wodurch die Form der Regierung und die Perſonen, welchen ſie anvertraut werden ſoll, beſtimmt werden, endlich die gegenſeitige Verpflichtung des auf dieſe Weiſe eingeſetzten Regenten und des Volkes, vermöge welcher der Regent verſpricht, die ihm verliehene Gewalt nur zum allgemeinen Beſten zu gebrauchen, das Volk, einen vollkommenen Gehorſam zu leiſten.

Die verſchiedenen Functionen der Gewalt, die dem Regenten verliehen werden müſſen, ſind theils die höheren Majeſtäts-Rechte (weſentliche Theile der höchſten Gewalt), theils die niederen Rechte. Jene werden theils nach Innen, theils nach Außen geübt. Zu jenen gehört das Recht, Geſetze zu geben, Auflagen anzuordnen, und die Geſetze zu vollſtrecken, zu dieſen das Recht, Krieg zu führen, Frieden und Tractate zu ſchließen.

Als einfache Regierungsformen nennt Hutcheſon die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, er macht aber auch darauf aufmerkſam, daß dieſe einfachen Formen auf unzählige Weiſe gemiſcht ſeyn können. Die Regierungsform iſt um ſo beſſer, je mehr Weisheit, Treue, Geſchwindigkeit, Verſchwiegenheit und Einigkeit bei ihr iſt. Keine der einfachen Formen vereiniget alle dieſe Vorzüge in ſich, die gemiſchten Formen ſind die beſten,

Digitized by Google

und jede Form soll Etwas vom demokratischen Element in sich haben. Aber, wenn die verschiedenen Theile der höchsten Gewalt an verschiedene Factoren vertheilt sind, z. B. Regenten, hohen Rath und Volks-Versammlung, so muß unter diesen ein nexus imperii bleiben, wodurch sie verhindert werden, jede für sich oder einander entgegen zu handeln.

In der Lehre von den Rechten und Pflichten des Regenten stellt er den Satz auf, daß in allen Regierungsformen das Volk das Recht behalte, nicht nur die Form zu ändern, sondern auch der Staats-Gewalt sich zu widersetzen, wenn sie zum Verderben des Volkes angewendet wird. Die Uebertragung einer unumschränkten Gewalt an einen Prinzen oder Senat, wobei das Volk allem Rechte, sich zu widersetzen, entsage, sey seiner Natur nach ein ungültiger Act. Die höchste Gewalt oder die Majestät wird gegründet durch die Einwilligung des Volkes, dessen Rechte ebenso geheiliget sind, als die des Regenten. Diejenige Regierungsform ist die göttliche, welche am besten nach dem gemeinen Wohl eingerichtet ist, und lächerlich ist's, ein göttliches Recht auf die Nachfolge in gewissen öffentlichen Aemtern zu behaupten.

Diese Theorie des moralischen Sinnes, die von Richard Price bestritten wurde, fand dagegen Anhänger an Heinrich Home († 1782) und Adam Ferguson (1724—1816); von ersterem haben wir 1) Versuche über die Prinzipien der Moralität und der natürlichen Religion. Edinburg 1751 (deutsch von Rautenberg, Braunschweig 1768); 2) Versuch über die moralischen Gesetze der Gesellschaft, 1759 und 1760 (deutsch: Leipzig 1778); von letzterem; 1) Grundsätze der Moral-Philosophie, London 1769 (deutsch von Garve 1772); 2) Grundsätze der Moral und Politik, Edinburg 1793 (deutsch: Zürich 1795); 3) Versuch über die bürgerliche Gesellschaft, Edinburg 1766 (deutsch: Leipzig 1768).

In einer anderen empiristischen Wendung glaubte

14. Adam Smith

(1723—1790) den wahren Grundsatz der Moral zu finden, in seiner Theorie der sittlichen Gefühle, London 1790 (deutsch von Kosegarten, Leipzig 1791). Die Hauptsätze dieser ganz eigenthümlichen Theorie sind folgende:

Digitized by Google

Der Mensch ist von der Natur zur Sympathie bestimmt, das Wort im weitesten Sinne genommen, als Fähigkeit, nicht nur die Gefühle, sondern auch die Urtheile und Gesinnungen anderer Menschen zu theilen. Indessen ist die Stimmung des Sympathisirenden nie so lebhaft, als die des Anderen; er wird nie von denselben Affecten und Begierden in demselben Grade beunruhiget, wie derjenige, mit welchem er empfindet. Der Sympathisirende ist mithin immer noch ein unpartheiischer Zuschauer. Um so besser und richtiger kann er aber auch die Gefühle und Bestrebungen des Anderen beurtheilen, ob sie ihren Ursachen und Gegenständen entsprechend und angemessen sind oder nicht; und dieß giebt einen Maßstab, woran man Recht und Unrecht, Gutes und Böses unterscheiden und bestimmen kann. Sind meine Gefühle und Begehrungen ihren Ursachen und Gegenständen angemessen, weder zu stark noch zu schwach; so wird ein Anderer mit mir sympathisiren, meine Gefühle und Begehrungen theilen und billigen können, und dieß ist ein Beweis, daß meine Gefühle und Begehrungen gut sind; im Gegentheil, wenn der Andere mit mir nicht sympathisiren kann, so zeigt dieß an, daß meine Gefühle und Bestrebungen entweder zu heftig oder zu schwach, mit Einem Wort fehlerhaft sind. Hieraus ergäbe sich die Hauptregel: Handle so, daß Andere mit dir sympathisiren können, daß der unbefangene ruhige Zuschauer dein Fühlen und Wollen, also auch deine Handlungen billigen, gut finden kann.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier die Voraussetzung zu Grunde liegt, der sympathisirende habe neben der vollständigen Kenntniß aller Momente, welche auf den Willen und das Handeln influiren, selbst ein sittlich-gebildetes Gefühl und Urtheil, wie einen sittlich-bestimmten Willen. Allerdings enthält diese Theorie für das gesellschaftliche Leben einen sehr beachtungswerthen Wink, besonders wenn dieses Leben von dem Geiste guter Sitten gebildet und durchdrungen ist; und auch hierin mag man den eigenthümlichen Charakter der englischen Moral-Philosophie erkennen. Denn in keinem anderen Volke möchte der Moral-Philosoph so viel Veranlassung und Berechtigung finden, an das öffentliche Urtheil (denn dieß ist im weiteren Sinn der unbefangene Zuschauer) zu verweisen, als in dem englischen, aber die wissenschaftliche Grundlage fehlt der Theorie.

Digitized by Google

Ueberhaupt (dieſe allgemeine Bemerkung mag hier ihre Stelle finden) ſpricht die engliſche Sittenlehre ungeachtet ihrer wiſſenſchaftlichen Mängel durch den Ausdruck eines uneigennützigen Wohlwollens, eines edeln, großmüthigen Sinnes für das Gute und Gemeinnützige, eines tiefen und ſtarken Gefühles für perſönliche und politiſche Freiheit, durch ihren chriſtlich-religiöſen Charakter nicht minder an, als durch die feinen und lehrreichen pſychologiſchen Beobachtungen und Unterſuchungen. *

Ueber dieſen engliſchen Moral-Philoſophen dürfen wir aber endlich einen anderen Mann nicht überſehen oder vergeſſen, der ſich eben ſo ſtark und entſchieden gegen den ſittlichen Indifferentismus und Egoismus erklärt und mit ſeinen ſtaatsrechtlichen Lehren eine ungleich größere Wirkung hervorgebracht hat. Dieſer Mann iſt Jean Jacques Rouſſeau, von dem hier nur Folgendes anzuführen ſeyn möchte.

Mit entſchiedener Ueberzeugung erklärte er ſich ebenſowohl gegen den Grundſatz, daß alle moraliſche Begriffe der Menſchen einen blos empiriſchen Urſprung haben, als gegen den des Intereſſe.

Zum Beweiſe mag eine Stelle aus ſeinem Emil. Lib. IV. S. 69. Ed. bip. dienen:

Man überblicke alle Nationen der Erde, durchlaufe alle Geſchichten.

Unter ſo vielen unmenſchlichen und bizarren Religions-Gebräuchen, bei der unermeßlichen Verſchiedenheit von Sitten und Charakteren, findet man überall die nämlichen Ideen über Gerechtigkeit und Rechtſchaffenheit, überall die nämlichen Prinzipien der Moral, überall die nämlichen Begriffe von Gut und Bös.

* Auch mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß ſich in der Geſchichte der engliſchen Moral durchaus der Gegenſatz von Moral und Natur-Recht nicht findet. Die Lehre von den Rechten, wie von den Pflichten, die Lehre vom Staat behandelten ſie als weſentliche Theile der Ethik. Was die letztere Lehre betrifft, ſo kommt der Begriff von einem bürgerlichen Geſellſchafts-Vertrag (contract social), den man ſo gerne von dem etwas verdächtigen Rouſſeau ableitet, ſchon vor dieſem bei den wegen ihrer wiſſenſchaftlichen Bildung und ihres moraliſchen Charakters hochgeachteten engliſchen Philoſophen vor. Wie viel die Deutſchen in der Behandlung der Ethik von den Engländern gelernt haben, wird ſpäter zu bemerken Gelegenheit werden.

Digitized by Google

Es giebt im Grunde der Seele ein angebornes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach welchem wir, ohne Rücksicht auf unsere eigenen Maximen, unsere und fremde Handlungen als gut und bös beurtheilen; und dieses Prinzip nenne ich Gewissen. Aber bei diesem Wort höre ich von allen Seiten das Geschrei der vorgeblichen Weisen sich erheben: Irrthümer der Kindheit, Vorurtheile der Erziehung! rufen sie zusammen. Es giebt in dem menschlichen Geiste Nichts, als was durch Erfahrung in ihn hineinkommt, und wir urtheilen über Alles nach erworbenen Ideen. Ja, jene Philosophen thun noch mehr. Sie verwerfen jene auffallende und allgemeine Uebereinstimmung aller Nationen in den moralischen Urtheilen; als Zeugen dagegen suchen sie in der Finsterniß irgend ein dunkles, ihnen allein bekanntes Beispiel, als wenn alle Neigungen der menschlichen Natur durch die Entartung eines einzigen Volkes vernichtet wären, als ob die Gattung Nichts mehr wäre, weil es einige Mißgeburten giebt.

Jeder, sagt man, trägt zum gemeinen Besten bei für sein eigenes Interesse. Aber wie kommt es, daß der Gerechte dazu beiträgt mit seinem eigenen Schaden? was heißt das: für sein eigen Interesse in den Tod gehen? Gewiß handelt Jeder für sein Gut. Aber wenn es nicht ein moralisches Gut giebt, worüber man Rechnung halten muß, so wird man aus dem eigenen Interesse nie Etwas erklären, als die Handlungen der Schlechten.

So erklärte sich Rousseau entschieden theils gegen den moralischen Indifferentismus, theils gegen den moralischen Egoismus; und seine Lehre war insofern geeignet, die moralische Kraft des Menschen aufzuregen und zu stärken.

Noch allgemeiner aber und stärker wirkte Rousseau auf den öffentlichen Geist durch seine politischen Ideen.

Staats-Recht und Politik machten die Franzosen sehr frühe zum Gegenstande philosophischer und historischer Untersuchungen.

Einer der ersten, der sich in diesem Fach auszeichnete, war ein Advocat Bodin, geb. 1530, † 1596. Verfasser einer Schrift: de la Republique. Er wird sehr gerühmt nicht nur wegen seiner ausgebreiteten Kenntniß der Geschichte und Gesetzgebung, sondern auch wegen seiner freisinnigen Ideen über politische und religiöse Freiheit.

Digitized by Google

Er scheint in gewisser Beziehung der Vorläufer von Montesquieu, geb. 1689 und † 1755, gewesen zu seyn, dem Verfasser des berühmten Werkes: de l'Esprit des lois. 1748,* worin er sich die Aufgabe machte, durch Verbindung der Rechtswissenschaft, der Philosophie und Geschichte die verschiedenen Gründe und Beziehungen der verschiedenen Gesetzgebungen mit Rücksicht auf die Subjectivität der Menschen und die localen und temporellen Verhältnisse zu enthüllen.

Rousseau setzte sich eine andere Aufgabe, nämlich die politischen Grundbegriffe und Grundsätze philosophisch zu bestimmen. Dieß ist die Aufgabe seiner berühmten Schrift: Du Contrat social ou Principes du Droit politique, 1761; in vier Büchern. Das erste untersucht, wie der Mensch von dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen übergehe, und welches die wesentlichen Bedingungen des Vertrages seyen? das zweite handelt von der Gesetzgebung; das dritte von der Form der Regierung und das vierte von den Mitteln, die Verfassung des Staats zu befestigen. Der Mensch ist frei geboren, und überall ist er in Ketten. Wie ist diese Veränderung entstanden? Ich weiß es nicht. Wie kann sie gesetzlich werden? Diese Frage glaube ich lösen zu können. Ich setze voraus, daß die Kraft des einzelnen Menschen nicht hinreicht, die Gefahren und Hindernisse seiner Selbsterhaltung zu überwinden. Der anfängliche Zustand, wo Jeder für sich ist, kann also nicht fortbestehen. Und nun haben die Menschen kein anderes Mittel der Selbsterhaltung, als durch Vereinigung der einzelnen Kräfte eine jenen Gefahren und Hindernissen überlegene Gesammtkraft zu bilden, und diese durch Eine Triebfeder in Bewegung zu setzen und wirken zu lassen.

Aber wie kann der Einzelne seine Kraft und Freiheit, welche doch die ursprünglichen Werkzeuge seiner Selbsterhaltung sind, hingeben, ohne sich selbst zu schaden und die Sorge, die er sich schuldig ist, zu verletzen?

Die Aufgabe wäre: Eine solche Form der Vereinigung zu finden, daß mit der Gesammt-Kraft die Person und die Güter

* Außerdem schrieb er: Lettres persannes, 1721 (Satyre auf die damaligen Sitten der französischen Welt), und: Sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains, 1734. Defense de l'esprit des lois.

Digitized by Google

des einzelnen Verbündeten vertheidiget und beschützt werden, und Jeder, indem er sich mit Allen vereiniget, doch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor.

Diese Aufgabe wird durch den Gesellschafts-Vertrag gelöst, dessen wesentlicher Inhalt in folgender Formel ausgedrückt werden kann: Jeder von uns giebt seine Person und seine ganze Kraft in die Gemeinschaft dahin unter der obersten Leitung des allgemeinen Willens und wir nehmen in unseren Körper jedes Glied als einen unsichtbaren Theil des Ganzen auf.

Dieser Act der Vereinigung bildet einen moralischen Körper, welcher eben durch diesen Act seine Einheit, sein allgemeines Ich, sein Leben und seinen Willen erhält. Diese öffentliche Person hieß ehemals Bürgerschaft, und heißt jetzt Republik oder politischer Körper, seinen Gliedern nach heißt dieser Körper Staat, sofern er leidend ist d. h. sofern er gehorcht, Souverain, sofern er thätig ist d. h. befiehlt, und Macht, sofern er mit seines Gleichen verglichen wird. Die Verbündeten nennen sich zusammen Volk, im Einzelnen Bürger (citoyen), sofern sie an der souveränen Autorität Antheil haben, Unterthanen (sujet), sofern sie den Gesetzen des Staats unterworfen sind.

In diesem politischen Körper hat also der Einzelne eine doppelte Beziehung, als Glied des Souverains gegenüber von den Einzelnen, so ist er befehlend, thätig, und als Glied des Staats gegenüber von dem Souverain, so ist er gehorchend, leidend. Indessen ist hier der Grundsatz des bürgerlichen Rechtes nicht anwendbar, daß Niemand an die gegen sich selbst eingegangene Verbindlichkeit gebunden ist; denn es ist ein großer Unterschied zwischen einer Verbindlichkeit gegen sich selbst und einer Verbindlichkeit gegen das Ganze, dem man als Theil angehört.

Dagegen kann der Souverain keine Verbindlichkeit gegen sich selbst haben und sich also auch kein Gesetz auflegen, das er nicht wieder aufheben könnte.

Dieser Souverain, als Einheit der Individuen, kann kein Interesse haben, das dem der Individuen entgegengesetzt wäre; denn es ist ein Widerspruch, daß der Körper seinen Gliedern schade.

Anders ist es mit den Individuen in ihrem Verhältniß zum Souverain; dieser ihr Partikularwille kann dem allgemeinen Interesse und dem allgemeinen Willen entgegengesetzt seyn; und

Digitized by Google

für dieſen Fall enthält der Geſellſchafts-Vertrag ſtillſchweigend die Verpflichtung, daß, wer ſich weigert, dem allgemeinen Willen zu gehorchen, hierzu durch den ganzen Körper genöthigt werden ſoll. Ohne dieß würde die bürgerliche Verbindung ungereimt, tyranniſch und den enormſten Mißbräuchen ausgeſetzt.

Das Socialſyſtem vernichtet alſo ſogar nicht die natürliche Gleichheit, daß vielmehr an die Stelle der natürlichen Ungleichheit der Menſchen in Abſicht auf phyſiſche und geiſtige Kraft eine moraliſche und geſetzliche Gleichheit tritt.

Nur nach dieſen Grundſätzen kann der allgemeine Wille die Kräfte des Staates dem Zwecke ſeiner Einrichtung gemäß, d. h. zum allgemeinen Beſten leiten.

Weil alſo die Souverainetät nichts anderes iſt, als Ausübung des allgemeinen Willens, ſo läßt ſie ſich nie veräußern; der Souverain, der ein collectives Weſen iſt, kann nur durch ſich ſelbſt repräſentirt werden; die Macht läßt ſich wohl übertragen, aber nicht der Wille. Denn es iſt zwar möglich, daß der partikuläre Wille in einigen Punkten mit dem allgemeinen Willen übereinſtimmt; aber unmöglich iſt es, daß dieſe Uebereinſtimmung dauernd und beſtändig ſey; denn der beſondere Wille ſtrebt naturgemäß nach Vorzügen (Privilegien), der allgemeine Wille nach Gleichheit. Der Souverain kann wohl ſagen: Ich will jetzt, was dieſer Mann will oder zu wollen vorgiebt, aber er kann nicht ſagen: Was dieſer Mann morgen wollen wird, werde ich auch noch wollen; denn es iſt ungereimt, daß der Wille für die Zukunft ſich feßle. Wenn alſo das Volk einfach verſpricht, zu gehorchen, ſo löſ't es ſich durch dieſen Act ſelbſt auf und verliert ſeine Eigenſchaft als Volk; in demſelben Augenblicke, wo ein Herr wird, giebt es keinen Souverain mehr und der politiſche Körper iſt zerſtört.

Wie ſonach die Souverainetät unveräußerlich iſt, ſo iſt ſie auch untheilbar; denn der Wille iſt entweder allgemein, oder er iſt es nicht; er iſt entweder der Wille des Volks oder nur einer Partie. Im erſteren Falle iſt der Wille, wenn er erklärt wird, ein Act der Souverainetät und macht das Geſetz; im anderen Falle nur ein beſonderer Wille und höchſtens ein Beſchluß. Aber unſere Politiker theilen die Souverainetät in Gewalt und Wille, in geſetzgebende und vollziehende Gewalt u. ſ. w., und

Digitized by Google

machen aus der Souverainetät ein fantastisches Wesen, wie wenn man den Menschen aus mehreren Körpern zusammensetzen wollte, von denen der eine die Augen hätte, der andere die Arme, der dritte die Füße und sonst Nichts.

In dem bisherigen haben wir die politische Haupt- und Grund-Idee des Rousseau gefunden, nämlich die Idee von der unveräußerlichen und untheilbaren Souverainetät des Volks.

Kehren wir in den allgemeinen Zusammenhang unserer geschichtlichen Darstellungen zurück:

Wir wollten zeigen, wie durch eine gründliche Beobachtung und Erforschung der äußeren und der inneren Erfahrung der Uebergang vom Empirismus zum Rationalismus vermittelt wird. Indem man die äußere Erfahrung mit tieferem Sinn beobachtete, als die mechanischen Materialisten, gieng der Begriff des Natur-Gesetzes und der Natur-Zweckmäßigkeit auf, der auf die Gegenwart und Wirksamkeit eines intelligenten Prinzipes in der Natur hinwies; und in Folge tieferer und vollständiger Analyse des Inneren fand man noch Etwas mehr und ein Höheres, als den sinnlichen, auf individuelle Selbst-Erhaltung und Glückseligkeit gerichteten Trieb. — Damit machen wir den Uebergang zum

Dogmatismus
3. in der Form des Rationalismus.

(Vrgl. S. 10. 51. 69.) Die ersten Anfänge auch dieses Systemes, aber freilich noch nicht in einer wissenschaftlich-ausgebildeten Form, finden wir in Italien bei den zwei Philosophen Thomas Campanella und Jordano Bruno.

15. Thomas Campanella.

(Vrgl. S. 15.) Zuerst wollen wir anführen, wie er die Philosophie begründet und eintheilt. Diejenigen, sagt er, welche in göttlichen und menschlichen Dingen das Wahre erkennen wollen, müssen sich an einen Lehrer halten, der einen unbezweifelbaren Glauben verdient. Ein solcher ist aber Gott allein. Daher habe ich mir vorgenommen, alle menschliche Schulen, die Gott entgegengesetzt sind, umzustoßen und die Denkenden in die Schule Gottes zurückzuführen. Gott lehrt uns aber auf doppelte Weise,

Digitized by Google

indem er die Dinge macht, und indem er sie nach menschlicher Weise wie ein Lehrer den Schülern offenbart. Im ersteren Fall schreibt Gott das lebendige Buch der Natur, dieses lesen wir mit den Sinnen und daraus entspringen dann die Grundsätze der Wissenschaft und Kunst. Im anderen Fall offenbart Gott den Sinnen oder der Vernunft dasjenige, was den natürlichen Erkenntniß-Kräften verborgen ist. Also Erfahrung und Geschichte ist nach C. das Fundament aller Wissenschaften. Je nachdem aber die Erfahrung und Geschichte eine natürliche oder außerordentliche ist, theilt sich die menschliche Wissenschaft in Theologie und Mikrologie, diese theilt sich wieder in Naturwissenschaft und Moral; für beide ist die Metaphysik Grundwissenschaft, sofern sie die höchsten Prinzipien aufstellt (daher er sie auch Universal-Philosophie nennt) und der Metaphysik dient endlich als Hilfswissenschaft

die Dialektik.

Diese ist die Kunst des Weisen, wornach er in allem Wissen die Sprache regelt; sie hat drei Theile, sofern es drei Acte des Verstandes giebt, begreifen, urtheilen, schließen. In dem ersten handelt er von den Stammbegriffen oder Kategorien, in deren Aufzählung er von Aristoteles abweicht; in dem zweiten von dem Urtheil, als dem vollkommenen anzeigenden Satze, welcher die Wahrheit oder Falschheit bezeichnet; in dem dritten vom Schließen, d. h. Fortgehen des Verstandes von dem Bekannten zur Erkenntniß des Unbekannten. Er unterscheidet übrigens zweierlei Demonstrationen, die sensuale und die intellectuale. Die sensuale geht mehr darauf aus, Etwas zu finden oder zu entdecken, die intellectuale will von Etwas eine wissenschaftliche Lehre geben. In den Sinnen liegt der Anfang der Erkenntniß, in dem Verstande die Vollendung; der vereinigte Sinn und Verstand machen in der äußeren und inneren Welt Erfahrungen, sammeln und vereinigen das Einzelne und bilden daraus allgemeine Sätze, welche die Prinzipien der Wissenschaft und Kunst sind. Mehr Eigenthümliches hat

die Metaphysik.

Dieselbe handelt von den Prinzipien des Erkennens und Wissens,

Digitized by Google

von den Prinzipien des realen Seyns, von den Prinzipien des Handelns.

Die Lehre von den Prinzipien des Erkennens und Wiſſens beginnt Campanella mit Zweifeln, die er theils aus den alten Skeptikern ſchöpfte, theils aus eigenem Nachdenken erzeugte. Aus dieſen Zweifeln weiß er ſich aber leicht herauszuarbeiten und ſtellt dann folgende Theorie auf: das Erkennen iſt von zweierlei Art, zuerſt ein ſinnliches, das von der Empfindung ausgeht. Von dieſer Empfindung hatte C. die Anſicht, daß das empfindende Subject wirklich auf eine Art verändert werde, die dem einwirkenden Dinge ähnlich iſt. Das empfindende Subject iſt demnach ein körperliches; C. nennt es animaliſchen Geiſt, und fährt dann fort: Wenn in dieſem animaliſchen Geiſt die von den Objecten bewirkten Veränderungen fortdauern, ſo erklärt ſich daraus das Gedächtniß und die Wiedererinnerung; das auf die Sinnlichkeit gegründete Denken iſt ſelbſt nichts Anderes, als ein Behalten der Aehnlichkeiten, in welchen mehrere Objecte mit einander übereinſtimmen, es iſt ein ſchwächeres Empfinden aus der Ferne (Phyſiologie des Erkennens und Denkens). Außerdem erkennt C. auch ein vernünftiges Denken an, vermittelſt deſſen wir uns zu dem Unſichtbaren und Ewigen erheben. Das Verhältniß der Vernunft zum animaliſchen Geiſt beſtimmt er ſo: Weil die Vernunft nach dem Göttlichen ſtrebt und in dieſem Streben dem Körper und dem animaliſchen Geiſt entgegen iſt, ſo ſind Vernunft und animaliſcher Geiſt zwei verſchiedene Subſtanzen mit entgegengeſetzten Tendenzen. Der animaliſche Geiſt iſt empfindend, einbildend, auch denkend, aber nur in ſinnlicher Weiſe; die Vernunft iſt weſentlich denkend, das Ueberſinnliche denkend und unſterblich. Die Vernunft wirkt bei der Thätigkeit des animaliſchen Geiſtes mit, hat aber außerdem ihre eigene, ſelbſtſtändige Wirkſamkeit. Daher der animaliſche Geiſt oft von der Vernunft fortgeriſſen, aber auch umgekehrt die Vernunft von dem animaliſchen Geiſt zu dem Sinnlichen und Niedrigen herabgezogen wird.

In dieſer Theorie des Erkennens kämpfen noch Empirismus und Rationalismus mit einander und man kann nicht ſagen, die Gegenſätze ſeyen dadurch geeiniget, daß C. für ſie zwei wirklich verſchiedene Subſtanzen im Menſchen ſetzt, den animaliſchen

Digitized by Google

Geiſt und die Vernunft; vielmehr liegt eben darin der Mangel der Einheit; denn, was nur verſchiedene Seiten des Univerſums und des erkennenden Geiſtes ſind, das erſcheint bei Campanella als Trennung, Vertheilung an zwei Weſen.

Im zweiten Theil der Metaphyſik (der Natur) ſteht die Idee Gottes an der Spitze. Gott iſt unendlich, d. h. er beſitzt alle Realitäten, alles Seyn mit Ausſchließung aller Unvollkommenheit, alles Nichtſeyns; daher ſeine Vollkommenheit weder vermehrt noch vermindert werden kann. Dagegen ſind alle Dinge außer Gott endlich, d. h. ſie haben Theil an dem Seyn und dem Nichtſeyn, Bejahung und Verneinung. Seyn und Nichtſeyn, Bejahung und Verneinung ſind die Prinzipien der endlichen begränzten Dinge. Dieſe zwei Prinzipien denkt C. unter gewiſſen urſprünglichen und weſentlichen Beſtimmungen, die er Primalitäten nennt. Die Primalitäten des Seyns ſind Möglichkeit, Erkenntniß, Liebe; die des Nichtſeyns Unmöglichkeit, Nichterkenntniß, Haß (Mißliebe, disamor).

Die erſte Primalität des Seyns iſt alſo die Möglichkeit; denn dieſe iſt die Grundbedingung des Seyns und geht allen Vermögen des Dinges voraus; dieſe ſind das Vermögen zu leiden, d. h. fremdes Seyn an- und aufzunehmen, das Vermögen, fremdes Seyn zu beſtimmen, das Vermögen, durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt zu erhalten.

Die zweite Primalität des Seyns iſt das Erkennen; denn wie kein Ding iſt, wenn es nicht ſeyn kann, ſo iſt es auch nicht, wenn es nicht um ſein Seyn weiß. Dieß ſucht C. aus vielen Gründen zu beweiſen, die freilich zum Theil auf eine ſehr lebhafte Einbildungskraft berechnet ſind. *

Die dritte Primalität des Seyns iſt die Liebe; denn wie die Dinge nur inſofern ſind, als ſie ſeyn können, und Empfindung, Erkenntniß von ihrem Seyn haben, ſo könnten ſie auch nicht ſeyn, wenn ſie ihr Daſeyn nicht liebten. Dieſe Liebe iſt das Prinzip und die Bedingung der Selbſterhaltung, des Wirkens und Handelns. Aus ihr fließt Luſt und Schmerz; denn Luſt iſt das Gefühl der Selbſterhaltung, Schmerz das Gefühl der gänzlichen oder theilweiſen Zerſtörung. Das Object der Liebe

* Vrgl. die Gedanken Baco's S. 86.

Digitized by Google

iſt demnach das Gute; denn das Gute iſt Realität, Vollkommenheit, Integrität des Seyns und Wirkens.

Endlich in ſeiner Metaphyſik der Sitten behauptet C. die Freiheit des menſchlichen Willens nach der indeterminiſtiſchen Vorſtellung und ſagt dann: Alle Weſen begehren das Gute, welches entweder an ſich oder relativ gut iſt. An ſich, abſolut gut iſt nur dasjenige, was von ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt, d. h. Gott. Die Liebe zu dem abſoluten Guten, beziehungsweiſe die Rückkehr zu demſelben iſt die Religion, mit welcher die Sittlichkeit Eins iſt. Dieſe Einheit der Religion und der Sittlichkeit hat drei Elemente, Richtung aller Vermögen auf die Verehrung Gottes, indem man das Gemüth von allem Aeußeren abzieht und alles Zeitliche Gott weiht, die Erforſchung der göttlichen und menſchlichen Dinge, denn jede Wiſſenſchaft iſt ein Theil der Religion, und wer aus reiner Liebe zur Wahrheit philoſophirt, iſt auch religiös; endlich die Liebe Gottes, vermöge der wir Alles um ſeinetwillen thun und lieben.

16. Jordano Bruno.

(Vrgl. S. 13.) Wir theilen von ſeiner Philoſophie, um ſie ihrem weſentlichen Geiſte nach zu charakteriſiren, Folgendes mit:

Alles, was nicht ſelbſt erſtes Prinzip und erſte Urſache iſt, hat ein Prinzip und eine Urſache, d. h. einen inneren Grund der Möglichkeit und eine äußere Urſache der Wirklichkeit. Die erſte Urſache iſt wirkende Urſache, zugleich aber auch formale und End-Urſache; denn von der wirkenden Urſache läßt ſich die formale nicht trennen, und von der formalen nicht die Endurſache. Jede Handlung ſetzt ja den Begriff des Gegenſtandes voraus, worauf ſie ſich bezieht, und dieſer Begriff iſt die Form deſſen, was gewirkt werden ſoll.

Die erſte Urſache muß alſo als der allgemeine Geiſt gedacht werden, der ſich als die allgemeine Form der Welt offenbart; er iſt wie ein Künſtler, der die Materie von innen heraus bildet und geſtaltet. Dieſer Weltgeiſt, welcher die Kraft hat, alle Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichſten Kunſt begabt iſt, das Vermögen der Materie im Wirklichen darzuſtellen, begreift alle Dinge nach ihren formalen Gründen in ſich, und der Zweck der mit der formalen und wirkenden identiſchen

Digitized by Google

End-Urſache iſt die Vollkommenheit des Univerſums, welche darin beſteht, daß in den verſchiedenen Theilen der Materie alle Formen zur Wirklichkeit gelangen.

Dieſer Welt-Geiſt iſt zugleich innerer und äußerer Grund der Welt. Dieſen Satz, worin Bruno die Einheit des Pantheismus und des Theismus, dieſer zwei Syſteme, die ſo gerne als einander ausſchließend einander entgegengeſetzt werden, behauptet, erläutert er an folgendem Gleichniß: Der Bootsmann, ſofern er mit dem Boote einerlei Bewegung hat, iſt nur ein Theil der ganzen bewegten Maſſe; wird er aber betrachtet, ſofern er die Bewegungen des Bootes hervorbringt und leitet, erſcheint er als ein vom Schiffe verſchiedenes und für ſich wirkſames Weſen. Ebenſo, wenn man den Welt-Geiſt betrachtet als durchſtrömend das Univerſum, als die allgemeine Form und das allgemeine Leben der Welt, iſt er ein Theil der Welt, der innere und formale; aber ſofern er alle Formen der Welt beſtimmt und die wechſelnden Verhältniſſe der Dinge erzeugt, kann er nicht wieder als Theil der Welt, ſondern muß als die äußere Urſache derſelben betrachtet werden.

Wenn nun aber ein Welt-Geiſt iſt, als die abſolute Kraft, wodurch alle Dinge gebildet, belebt und beſeelt werden; ſo muß demſelben ein Weſen entſprechen, welches ebenſoviel *leiden*, als jener wirken kann, welches das Vermögen hat, *ſich beſtimmen zu laſſen*, wie der Welt-Geiſt das beſtimmende iſt. Dieſes Weſen iſt die *Materie*.

Alſo Welt-Geiſt und Materie. Aber, ſagt Bruno, dieſe Prinzipien, obgleich von einander verſchieden, ſind doch nur Ein Weſen. Die Materie iſt die Möglichkeit, der Welt-Geiſt die Wirklichkeit, die Materie das Vermögen oder die Potenz, der Welt-Geiſt die Kraft; Möglichkeit und Wirklichkeit aber, Vermögen und Kraft ſind in dem erſten Prinzipe Eins; das erſte, vollkommenſte Prinzip *kann* Alles ſeyn, und *iſt* Alles.

Weil dieſe zwei Prinzipien weſentlich Eins ſind; ſo begreift jedes endliche Ding dieſelben in ſich, Alles iſt der Subſtanz nach Eins, die Welt iſt Eine, und als ſolche unendlich und unbeweglich. Es iſt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That.

Die Grundidee dieſes Syſtemes iſt die Idee der abſoluten Subſtanz, welche ſich in der Unendlichkeit der endlichen Dinge

Digitized by Google

entwickelt, so daß die endlichen Dinge nur Modificationen der absoluten Substanz sind. Diese absolute Substanz ist ihrem Wesen nach die Einheit zweier Prinzipien, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, des Vermögens und der Kraft, des Leidenden und des Thätigen, des Bestimmbaren und des Bestimmenden, der Materie und des Geistes.

Mit diesen Lehren vom Absoluten und seinem Verhältnisse zu der Welt hängt Bruno einestheils mit den Neu-Platonikern zusammen, anderntheils ist er der unverkennbare Vorläufer des Spinozischen Pantheismus geworden. Und dieß führt uns auf eine Reihe von Philosophen, in deren Systemen der Rationalismus in bestimmter und immer fortschreitender wissenschaftlicher Entwickelung hervortritt. Die Haupt-Glieder dieser Reihe sind Cartesius, Spinoza, Malebranche, Leibnitz; die Zwischen- und Seiten-Glieder werden im Verfolge der geschichtlichen Darstellung je an ihrem Ort erwähnt werden.

17. Cartesius.

(Vrgl. S. 19 ff.) Der Darstellung seiner Philosophie mag folgende Bemerkung vorangehen: Erdmann, in seinem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, 1834, beginnt diese mit Cartesius. Die neuere Philosophie ist ihm aber Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes und die Geschichte derselben die in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirende Entwickelung der im Protestantismus enthaltenen Momente. Er will nachweisen, daß die Cartesianische Philosophie das erste Glied dieser Entwickelung sey und demnach in derselben die entsprechenden Momente sich darstellen müssen. Ohne uns auf eine nähere Kritik einzulassen, beschränken wir uns auf folgende Urtheile: Ohne Zweifel ist der Protestantismus selbst ein Resultat von dem Zusammenwirken aller derjenigen Potenzen, welche die neuere Zeit hervorgebracht haben; man kann ihn daher nicht als Prinzip, noch weniger als das alleinige Prinzip derselben setzen (was dem Zeugniß der ganzen Geschichte gar zu auffallend widerspräche). Die Cartesianische Philosophie ist allerdings ein Produkt von dem Geist der neueren Zeit in der Sphäre des Denkens, aber auch nicht das einzige, und so, daß sich von ihr alle anderen, als

Digitized by Google

ſpätere Momente entwickelt hätten. Auch hat Erdmann diejenigen Fäden ganz überſehen, an welchen die Carteſianiſche Philoſophie mit der Vergangenheit zuſammenhängt. Und wer wollte endlich behaupten, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie von Carteſius an die in der zeitlichen Erſcheinung ſich manifeſtirende Entwicklung der im Proteſtantismus enthaltenen Momente ſey? daß die Philoſophie nicht ein ihr, als Wiſſenſchaft der Vernunft, immanentes Prinzip der Entwickelung in ſich trage und in der Zeit offenbare? Freilich hängt jene Behauptung Erdmanns mit dem *πρωτον ψευδος* zuſammen, daß in dem Proteſtantismus der ganze Geiſt der neueren Zeit concentrirt und in der Carteſianiſchen Philoſophie der ganze Proteſtantismus mit allen ſeinen Momenten, theils ſchon entwickelt, theils noch unentwickelt, niedergelegt ſey.

In dieſen Hauptbeziehungen iſt es eine durchaus einſeitige Anſicht, die Erdmann von der Carteſianiſchen Philoſophie gefaßt hat, und dieſe Einſeitigkeit ſtraft ſich auch in der Durchführung ſtreng und deutlich genug, indem in mancherlei Hinſicht der geſchichtlichen Wahrheit Gewalt und Zwang angethan wird.

Wir geben die Darſtellung der Carteſianiſchen Philoſophie ſo ausführlich, als es ihrem Inhalt und ihrer Wirkung auf die Geſchichte der Philoſophie überhaupt angemeſſen iſt.

Erkenntniß-Lehre.

Das philoſophiſche Streben des Carteſius war darauf gerichtet, mit Verzichtleiſtung auf Alles, was die Wiſſenſchaft bisher geleiſtet und er für wahr gehalten hatte, neue feſte Grundſätze und eine neue zuverläſſige Methode zu finden. Das Suchen dieſer Grundſätze und dieſer Methode beginnt er mit einem allgemeinen Zweifel an der Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, und der Exiſtenz der Außenwelt ins Beſondere,* und nachdem er dieſe vorgetragen, fragt er: Bleibt mir nun gar nichts Gewiſſes übrig? Bliebe mir nur auch das Mindeſte als wahr und unerſchütterlich über, ſo wäre Großes zu hoffen; Archimedes verlangte auch nur Einen feſten und unbeweglichen

* Vergl. die erſte der Meditationes, die überſchrieben iſt: de iis, quæ in dubium revocari possunt.

Digitized by Google

Punkt, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen. Auf dieſe Frage antwortet er ſich: was mir bei dem ungemeſſenſten, gränzenloſeſten Zweifel übrig bleibt und bleiben muß, iſt der Satz: Cogito, ergo sum. Wenn ich annehme, daß kein Gott ſey, kein Himmel, kein Körper, daß ich keine Hände, keine Füße, überhaupt keinen Körper habe; ſo kann ich doch nicht annehmen, daß Ich,* da ich dieſes denke, nicht ſey. Auch der Gedanke (den er zuletzt in ſeinen Zweifeln geäußert hatte), daß irgend ein mächtiger, böſer und hinterliſtiger Geiſt mich täuſchen möchte, kann jenen Satz nicht umſtoßen; denn wenn er mich täuſcht, ſo bin ich doch ohne Zweifel, und er mag mich täuſchen, ſoviel er kann, das kann er nie bewirken, daß ich, ſo lange ich mich als Etwas denke, nicht ſey. So iſt die Wahrheit des Satzes, Ego cogito, ergo sum, sive existo, ſo gewiß und evident, daß ihn auch der übertriebenſte Skepticismus ſtehen laſſen muß. Dieſen Satz kann ich als das erſte Fundament derjenigen Philoſophie, welche ich ſuche, hinſtellen (de Method. 17.).

Dieſen Satz nahm Carteſius zuerſt als unmittelbare Thatſache des Selbſtbewußtſeyns, rem per se notam simplici mentis intuitu; nachher in ſeinen Principia, als auf einem Schluſſe beruhend (vergl. Resp. ad secundas obj. mit Spinoza's Principia philos. Cartes. Proleg.; dagegen Princip. 1. 7. 10. mit Huet Censura philos. Cartes.)

Von dieſem Satze des Selbſtbewußtſeyns aus leitet Carteſius zunächſt den Begriff der Seele, als eines vom Körper verſchiedenen Weſens ab: Wenn ich unterſuche, was das Ich iſt, deſſen Exiſtenz geſetzt iſt; ſo finde ich zweierlei: Einmal kann ich mir einbilden, ich habe keinen Körper, es ſey keine Welt, kein Ort,

* Medit. III. Me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio. Medit. IV. Ego, hoc est, mens, per quam solam sum is, qui sum. — Ganz auf dieſelbe Weiſe erklärt ſich Abraham Johann Cuffeler (ein Spinoziſt) in ſeinem Specimen artis ratiocinandi, Hamburgi (Utrecht) 1684: Nachdem er (cap. 2.) verſchiedene Definitionen von dem Weſen der Seele angeführt: ſagt er: Sed his missis assumam pro principio inconcusso atque indubitabili, quidquid tandem rei sumus, *nos nobis intime conscios esse quorundam, quæ in nobis sunt vel producuntur*, atque hoc mihi punctum Archimedeum est, ex quo puto omnem certitudinem humanam omnemque cognitionem atque scientiam legitimis consequentiis deduci posse.

Digitized by Google

an dem ich mich befinde; aber darum kann ich mir nicht einbilden, daß Ich nicht bin; vielmehr eben indem ich mir einbilde, alles Andere ſey falſch, indem ich denke, bin ich. Umgekehrt, geſetzt, ich hörte einen Augenblick auf zu denken, es exiſtirte aber mein Körper, die Welt und Alles, was ich mir bisher vorgeſtellt habe, wirklich; ſo hätte ich doch keinen Grund, anzunehmen, ich ſey während jener Zeit geweſen. Hieraus folgt, daß zur Natur des Ich nicht Ausdehnung, nicht Figur, nicht örtliche Bewegung, überhaupt nichts Körperliches gehöre, ſondern allein das Denken, welches alſo früher und gewiſſer erkannt wird, als alles Körperliche. Unter dem Denken begreife ich aber Alles, was mit Selbſtbewußtſeyn in mir vorgeht, ſofern ich Bewußtſeyn davon habe, alſo nicht nur Denken (im engeren Sinne), Wollen, Vorſtellen, ſondern auch Empfinden (Princip. 1, 9.). Da nun aber überall, wo eine Qualität iſt, auch eine Subſtanz ſeyn muß; ſo ergiebt ſich, daß das Ich eine denkende Subſtanz iſt (Medit. II. Princip. 1, 11).

Ebenſo ergiebt ſich aus dem Satze des Selbſtbewußtſeyns das allgemeine Kriterium von der Wahrheit einer Erkenntniß. Frage ich nämlich, warum der Satz: Cogito, ergo sum, als wahr anerkannt werden muß; ſo finde ich, daß in dieſen Worten Nichts enthalten iſt, was mir ihre Wahrheit gewiß macht, als die evidente Einſicht, es ſey unmöglich, daß Jemand denke und doch nicht exiſtire. Ich glaube demnach als allgemeine Regel annehmen zu können, alles dasjenige, was ich ſehr hell oder klar und deutlich erkenne, müſſe wahr ſeyn (de Method. 18. Medit. III). Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß iſt alſo das Kriterium ihrer Wahrheit. Die Klarheit wohl, aber nicht die Deutlichkeit kommt der ſinnlichen Erkenntniß zu; der Verſtand (das Denken) allein und zwar der reine Verſtand (das reine Denken) giebt klare und deutliche Erkenntniß (Resp. ad secund. Obj. Postul.), der reine Verſtand alſo iſt Quelle und Richter der Wahrheit, wie denn auch die Erkenntniß des Ich als denkenden Weſens nur durch Abſtraction und Reflexion, alſo durch Denken gewonnen wurde (Princip. 1, 12).* Die Schwierigkeit liegt jetzt nur noch darin, daß man recht aufmerkſam ſey, was wir deutlich erkennen oder begreifen (de Method. 18).

* De Method. 20. Nec imaginandi facultas nec sentiendi nullius unquam rei nos certos reddere possit, nisi intellectu sive ratione cooperante.

Digitized by Google

Um den Umfang der klaren und deutlichen, alſo wahren Erkenntniß zu finden, muß man zuvor den ganzen Inhalt der menſchlichen Erkenntniß überſehen. Dieſe theilt ſich aber 1) in Vorſtellungen von Dingen und Eigenſchaften der Dinge — dieſe ſind entweder Vorſtellungen von einzelnen Dingen und ihren beſonderen Eigenſchaften, oder allgemeine und ebendeßwegen einfache Vorſtellungen, die ſich auf alle Geſchlechter der Dinge ohne Unterſchied beziehen, die Begriffe von Subſtanz, Dauer, Ordnung und Zahl, welche drei letztere modi ſind, unter denen die Subſtanz gedacht wird; 2) in die ewigen Wahrheiten, die keine Exiſtenz außer unſerem Denken haben (Princip. 1. 13. 48.), Axiomata s. Notiones communes. Dieſe ſind folgende:

1) Es iſt unmöglich, daß Etwas zugleich ſey und nicht ſey;

2) Kein Ding und keine wirkliche Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts zu Urſache haben, ex nihilo nihil fit. In dieſem Grundſatz liegt der weitere: was von Realität oder Vollkommenheit in irgend einem Dinge iſt, iſt formaliter oder eminenter in ſeiner erſten Urſache; d. h. jede Wirkung iſt in einer Urſache gegründet, welche entweder eine ebenſo große (formaliter) oder größere (eminenter) Vollkommenheit hat, als die Wirkung. Denn wäre die Urſache minder vollkommen, als die Wirkung, ſo würde wenigſtens theilweiſe aus Nichts Etwas werden.

3) Eine Urſache, die das Größere wirken kann, kann auch das Geringere wirken; eine größere Wirkung aber iſt es, eine Subſtanz zu erſchaffen und zu erhalten, als die Attribute oder Eigenſchaften derſelben. Dagegen iſt Erſchaffung eines Dinges keine größere Wirkung, als die Erhaltung; denn, da der gegenwärtige Augenblick von dem vorangegangenen nicht abhängt, ſo muß die Erhaltung als ununterbrochen-fortgeſetzte Schöpfung gedacht werden.

4) Es giebt aber verſchiedene Grade von Realität oder Weſenheit; ſo hat die Subſtanz mehr Realität, als ihr Modus oder Accidens, und es iſt demnach in dem Begriffe der Subſtanz mehr objective Realität, als in dem Begriffe des Accidens, in dem Begriffe der unendlichen Subſtanz mehr, als in dem Begriffe der endlichen.

5) In dem Begriffe jeden Dinges iſt die Exiſtenz enthalten,

Digitized by Google

in dem Begriffe des endlichen, beſchränkten Dinges die mögliche und zufällige Exiſtenz, in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens die nothwendige und vollkommene. Wenn ich aber ſage, es ſey Etwas in dem Begriffe eines Dinges enthalten, ſo iſt es ebenſoviel, als ob ich ſagte, es ſey von dem Dinge wahr oder könne von dem Dinge bejaht werden (Identität des Begriffes und des Seyns).

Dieſe Ariome oder Notiones communes. veritates æternæ ſind nicht aus der Erfahrung abſtrahirt, ſondern urſprünglich in dem menſchlichen Verſtand oder in der menſchlichen Vernunft, angeboren.

Denſelben gemäß ſind unſere Vorſtellungen von den Dingen der Welt zu unterſuchen.

Wo liegt der Grund dieſer Vorſtellungen? in uns? oder in wirklichen Dingen außer uns?

Für das letztere ſpricht zwar eine natürliche Gewohnheit, ein natürlicher Drang und die Erfahrung, daß die Vorſtellungen nicht von unſerem Willen abhängen, ſondern ſich uns unwillkürlich aufdrängen. Allein die natürliche Gewohnheit und der natürliche Drang geben keinen hinreichenden Grund und, was das Unwillkürliche betrifft, ſo könnte ja in dem Ich eine mir bis jetzt unbekannte Kraft ſeyn, welche jene Vorſtellungen bildet. Wie ich ja täglich erfahre, daß ſich im Traume ſolche Vorſtellungen ohne Mitwirkung äußerer Gegenſtände bilden. Geſetzt aber auch die Vorſtellungen entſtehen von Dingen außer uns; ſo folgt daraus nicht, daß ſie ihnen auch ähnlich ſind. Alſo iſt die Frage nach dem Urſprung unſerer Vorſtellungen von der Außenwelt erſt noch zu entſcheiden.

Sofern ſie nun blos als Vorſtellungen, als modi cogitandi betrachtet werden, ſind ſie alle einander gleich und entſpringen alſo aus dem Ich, als denkendem Weſen. Allein (die Sache von einer anderen Seite betrachtet) die Vorſtellungen ſtellen nicht nur verſchiedene Gegenſtände, ſondern auch Gegenſtände von verſchiedener, größerer oder geringerer Realität dar und hier kommen nun einige der obigen Grundſätze in Anwendung.

Nach dem Grundſatze nämlich, daß jedes Ding und jede Vollkommenheit eines Dings eine Urſache haben muß, und zwar eine ſolche, die entweder ebenſo vollkommen oder vollkommener

Digitized by Google

ist, als die Wirkung, müssen auch alle unsere einzelne Vorstellungen eine solche Ursache haben, und zwar eine reelle. Denn wenn gleich eine Idee aus einer anderen Idee entspringen kann, so kann man dieß doch nicht ins Unendliche fortsetzen, sondern muß auf eine erste Ursache zurückkommen, welche gleichsam der Archetypus, das reale Urbild ist, von welchem die Vorstellungen die Abbilder sind, welches reale Urbild zum mindesten dieselbe oder eben so große Vollkommenheit haben muß, als in seinen Abbildern, den Vorstellungen, ausgedrückt ist. Untersuche man nun nach diesem Grundsatz unsere Vorstellungen und den Grund derselben.

Es sind, sagt Cartesius, Vorstellungen von Gott, Engeln oder höheren Geistern, Menschen, Thieren und körperlichen Dingen. Was nun die Vorstellungen von Engeln, Menschen und Thieren betrifft, so sieht man wohl ein, daß sie aus den Vorstellungen, die ich von mir selbst, von Gott und den körperlichen Dingen habe, zusammengesetzt oder gebildet seyn können, wenn auch keine Menschen außer mir, keine Engel und keine Thiere existiren. Es fragt sich also nur, woher die Vorstellung von körperlichen Dingen und von Gott? Kann das Ich, die Denkkraft des Ich der Realgrund der Vorstellungen von den körperlichen Dingen seyn? Betrachtet man sie der Qualität nach, so muß man die Frage verneinen; aber in Absicht auf die Größe der Wirkung könnte das Ich wohl der Realgrund seyn, indem das Ich als denkende Substanz vortrefflicher ist, als die körperlichen Dinge.

Es bliebe also nur in Beziehung auf die Idee von Gott die Frage übrig, ob sie von dem Ich könne hervorgebracht seyn. Daß dieses nicht behauptet werden könne, daß diese Idee einen objectiven Grund in dem wirklich existirenden, in dem seyenden Gott, und nur in diesem habe, sucht Cartesius in mancherlei Wendungen zu beweisen.

Vorerst giebt er seinen Begriff von Gott an: Gott denke ich als die unendliche, unabhängige, höchst verständige und höchst mächtige Substanz, von der ich und Alles, was existiren mag, erschaffen ist. Diese Idee ist nicht eine *negative*, durch Verneinung der dem Endlichen anhängenden Beschränkungen entstanden. Ich sehe ja deutlich ein, daß in der unendlichen Substanz mehr

Digitized by Google

Realität iſt, als in der endlichen und demnach die Idee von jener früher ſeyn muß, als die von dieſer, denn wie könnte ich doch zum Bewußtſeyn meiner Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit gelangen, wenn nicht die Idee des vollkommenen Weſens in mir wäre, in Vergleich mit welchem ich meine Mängel wahrnehme. Ebenſowenig kann man ſagen, daß dieſe Idee materialiter (ihrem Inhalt nach) falſch ſey, und darum keinen realen Grund habe; denn ſie enthält ja mehr objective Realität in ſich, als irgend ein anderer Begriff und iſt klar und deutlich. Denn was ich von Realität, Wahrheit und Vollkommenheit begreife, iſt Alles ganz in ihr enthalten.

Die Idee Gottes iſt alſo eine poſitive und wahre und muß als ſolche einen Realgrund haben. Dieſer Realgrund kann Ich nicht ſeyn; denn ich bin ein endliches, beſchränktes Weſen, wie kann aber aus einem ſolchen die Idee des Unendlichen und Unbegränzten ausgehen? Vielleicht möchte Jemand ſagen, alle die Vollkommenheiten, die ich Gott beilege, ſind doch wenigſtens dem Vermögen nach (potentia) in mir, wenn ſie auch noch nicht zur actuellen Wirklichkeit gekommen ſind; ich erfahre ja, daß meine Erkenntniß immer mehr und mehr wächst, warum ſollte ſie nicht ins Unendliche wachſen, warum ſollte ich nicht, wenn meine Erkenntniß ſo ins Unendliche wächst, auch die übrigen Vollkommenheiten Gottes erreichen können, oder warum ſollte nicht wenigſtens das Vermögen zu jenen Vollkommenheiten, wenn es in mir iſt, hinreichen, die Begriffe jener Vollkommenheiten und ſomit die Idee Gottes zu erzeugen?

Hierauf antwortet Carteſius:

Die Idee Gottes enthält durchaus nicht die Begriffe von bloßen Vermögen, die ins Unendliche wachſen können, denn eben das ſtufenweiſe Wachsthum iſt der ſicherſte Beweis der Unvollkommenheit. Sodann geſetzt auch, meine Vermögen, insbeſondere mein Erkenntniß-Vermögen könne ins Unendliche wachſen, ſo werden ſie doch immer eines größeren Wachsthums fähig ſeyn, d. h. ſie werden nie actu unendlich werden. Gott aber iſt in dem Sinne actu infinitus, daß ſeiner Vollkommenheit Nichts zugegeben werden kann. Endlich kann die Urſache jener Idee nicht eine blos potentialis, ſondern nur eine actualis ſeyn.

Jedoch, wen dieſe Argumentation nicht überzeugt, der frage

Digitized by Google

ſich: woher bin ich und durch welche Cauſſalität daure ich fort? — alſo nach dem Grunde und der Fortdauer ſeines Daſeyns.

Wäre ich von mir ſelbſt, ſo hätte ich mir alle die Vollkommenheiten, von denen ich jetzt nur die Begriffe habe, geben können und geben wollen. Ich hätte ſie mir geben *können*, denn es iſt gewiß eine größere Wirkung, ſich ſelbſt das Daſeyn, als Eigenſchaften dieſes Daſeyns zu geben; ich hätte ſie mir auch geben *wollen*, denn der Wille iſt immer und nothwendig auf das Gute und Vollkommene gerichtet, wovon man Bewußtſeyn hat. Ich kann alſo nicht von mir ſelbſt und durch mich ſelbſt ſeyn, und finde auch nicht die Kraft in mir, mich ſelbſt zu erhalten; vielmehr fühle ich mich von anderen Weſen abhängig. Wollte Jemand ſagen, die Urſache meiner Exiſtenz und ihrer Fortdauer ſey nicht Gott, ſondern irgend ein anderes Weſen minder vollkommen, als Gott; ſo iſt wieder an den Grundſatz zu erinnern, daß in der Urſache zum mindeſten eben ſo viel Realität und Vollkommenheit ſeyn muß, als in der Wirkung. Jenes Weſen müßte ein denkendes ſeyn, welches die Idee Gottes hat. Und nun kann man fragen: ob es von ſich ſelbſt ſey oder von einem anderen; iſt es von ſich ſelbſt, ſo iſt es Gott; iſt es von einem anderen, ſo entſteht dieſelbe Frage und dieſe wiederholt ſich, bis man auf die letzte (abſolute) Urſache kommt, die Gott iſt. Denn ein Fortſchreiten ins Unendliche giebt es hier nicht, da es ſich von einer Urſache handelt, die mich nicht nur erſchaffen hat, ſondern auch im gegenwärtigen Moment erhält. Wollte endlich Jemand den Fall erdichten, daß mehrere Urſachen mit einander mich erſchaffen haben und erhalten, daß ich von der einen den Begriff dieſer, von der anderen den Begriff einer anderen göttlichen Eigenſchaft erhalten habe, ſo daß ſich alle jene Eigenſchaften zwar irgendwo in dem Univerſum finden, aber nicht in Einem Weſen vereiniget; ſo iſt zu bemerken, daß die Einheit und Unzertrennlichkeit der göttlichen Eigenſchaften eine der vornehmſten Vollkommenheiten iſt, und der Begriff dieſer Einheit kann nur von Einem Weſen mir gegeben ſeyn.

So ſind alſo die zwei Erkenntniſſe, die von dem (denkenden) Weſen der menſchlichen Seele, und die von der Exiſtenz Gottes diejenigen, die ſich uns zuerſt als wahr und gewiß darbieten. Der Grund, warum ſich Viele überreden, dieſe zwei Gegenſtände

Digitized by Google

ſeyen ſo ſchwer zu erkennen, liegt darin, daß ſie ihre Gedanken nie von dem Sinnlichen abziehen und über das Körperliche erheben, daß ſie gewohnt ſind, nur dasjenige zu betrachten, wovon ſie ſich ein ſinnliches Bild machen können, Anderes für unerkennbar halten. Dieß erhellt hinlänglich daraus, daß die Philoſophen in ihren Schulen den Grundſatz aufſtellen: Nihil esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, unter welch' Letzterem freilich die Ideen von Gott und der menſchlichen Seele nicht begriffen ſind. Indeſſen möchte ich diejenigen, welche jene Ideen mit ihrer ſinnlichen Einbildungskraft erfaſſen wollen, denen vergleichen, die mit den Augen hören oder riechen wollen; nur mit dem Unterſchiede, daß die Augen ebenſo zuverläſſig ſind, als die Ohren und die Naſe, dagegen das Empfindungs- und Einbildungs-Vermögen uns von Nichts vergewiſſern kann, es wirke denn der Verſtand oder die Vernunft mit (de Method. 20).

Wenn die Idee Gottes keinen anderen Realgrund haben kann, als den ſeyenden Gott; ſo hat man ſich dieſen Urſprung beſtimmt ſo vorzuſtellen, daß ſie uns angeboren iſt, wie das Bewußtſeyn unſeres Selbſt. Und man darf ſich nicht wundern, daß Gott uns dieſe Idee anerſchaffen hat (creando indidisse); ſie ſollte das Kennzeichen (nota) ſeyn, das Gott ſeinem Werk aufdrückte. Man hat ſich dieſes auch nicht als eine beſondere Wirkung Gottes vorzuſtellen; vielmehr hat Gott in dem Acte der Schöpfung mich nach ſeinem Bilde, nach ſeiner Aehnlichkeit gemacht und dieſer Aehnlichkeit — wozu die Idee Gottes gehört — werde ich mir bewußt, indem ich meiner ſelbſt mir bewußt werde.

Mit der Wahrheit der Idee Gottes iſt der Realgrund aller Wahrheit gefunden. Von der Betrachtung des wahren Gottes, in welchem alle Schätze der Wiſſenſchaft und der Weisheit verborgen ſind, kann ich zur Erkenntniß der übrigen Dinge gelangen. *

Wenn Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo iſt er auch in dem vollkommenſten Sinne wahrhaftig und der Geber alles Lichtes (Princip. I. 29). Es iſt alſo ein Widerſpruch, daß er uns täuſche, die eigentliche und poſitive Urſache unſerer Irrthümer

* C. begründet dieſen Gedanken theils vermittelſt einer logiſchen Reflexion, theils auf metaphyſiſchem Wege, wie ſich zeigen wird.

Digitized by Google

ſey. Hieraus folgt, daß das Erkenntniß-Vermögen, welches uns Gott gegeben (lumen naturæ), nie einen Gegenſtand ergreifen kann, der nicht wahr iſt, ſofern es ihn ergreift, d. h. klar und deutlich denkt.

Nun ſind auf Einmal alle Zweifel* gehoben; meine Erkenntniß, die vorher nur Glaube (? persuasio) war, iſt nun ein Wiſſen geworden (Epist. I. 81).**

Der oben aufgeſtellte Grundſatz: was wir klar und deutlich erkennen, iſt wahr, iſt allein aus dem Grunde gewiß, weil Gott iſt, und Gott das höchſte und vollkommenſte Weſen iſt. Auch (Epist. I. 112) die ewigen Wahrheiten ſind wahr oder möglich nur, weil Gott ſie als wahr oder möglich erkennt, nicht umgekehrt erkennt ſie Gott als wahr, weil ſie auch unabhängig von ihm wahr ſind.

So hängt die Wahrheit und Gewißheit alles Wiſſens von der Erkenntniß des wahren Gottes ab; dieſe iſt von allen Wahrheiten die erſte, die ewige, von welcher alle anderen Erkenntniſſe ausgehen (Medit. V. Epist. I, 102).

In de Method. drückt ſich Carteſius ſo aus:

Alles, was in uns Reales, Weſenhaftes iſt (quidquid entis in nobis est), muß als von Gott ausgehend gedacht werden. Nun ſind aber unſere Ideen, ſoweit ſie klar und deutlich ſind, Weſenheiten (entia quaedam), gehen alſo von Gott aus und müſſen eben darum wahr ſeyn.

Nachdem in dem Bisherigen nicht nur das Kriterium, ſondern auch der Realgrund der Wahrheit gefunden iſt, wäre nun in Beziehung auf unſere Vorſtellungen von den Dingen der Welt zu unterſuchen, was daran klar und deutlich iſt — dieß wird das Wahre ſeyn.

Was zuerſt das eigene Weſen betrifft, ſo erkenne ich klar und deutlich, daß Ich denke; dieß iſt eine reelle Eigenſchaft,

* Auch der, ob wir nicht ſelbſt in demjenigen, wovon wir eine ganz evidente Erkenntniß haben, von irgend einem höheren Weſen getäuſcht werden.

** Persuasio-scientia; quæ duo ita distinguo, ut persuasio sit, cum superest aliqua ratio, quæ nos possit ad dubitandum impellere; scientia vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit, qualem nullam habent, qui Deum ignorant.

Digitized by Google

die einer Subſtanz zukommen muß; ich kann alſo ſagen, daß Ich denkende Subſtanz bin. Außerdem erkenne ich aber auch andere Eigenſchaften an mir, z. B. daß ich den Ort verändern, verſchiedene Form annehmen kann und dergl.; dieſe Eigenſchaften können ohne Subſtanz nicht gedacht werden, alſo auch nicht ſeyn. Da aber in den Vorſtellungen von dieſen Eigenſchaften und Veränderungen allen das Merkmal der Ausdehnung enthalten iſt; ſo iſt jene Subſtanz ausgedehnt. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz kann ich eine ohne die andere klar und deutlich denken, ich kann ſie klar und deutlich von einander unterſcheiden; ſie ſind alſo wirklich unterſchieden, dabei aber doch aufs innigſte verknüpft und gleichſam vermiſcht, ſo daß ſie Ein Weſen ausmachen. Dieß erkenne ich daran, weil ich die körperlichen Zuſtände nicht blos wahrnehme, ſondern empfinde oder fühle. Meine Seele, ſagt Carteſius, iſt in dem Körper nicht, wie der Schiffer in dem Schiffe, der die Beſchädigung des Schiffes nur wahrnimmt, nicht fühlt.

Was dann die äußeren Dinge anbelangt; ſo erkenne ich zwar in mir ein Vermögen, Gegenſtände zu empfinden und anzuſchauen, aber dieſes Vermögen iſt nur ein leidendes; es muß demnach noch eine poſitive Urſache ſeyn, welche jene Empfindungen und Anſchauungen producirt. In mir kann dieſelbe nicht ſeyn, denn jene Empfindungen und Anſchauungen werden ohne mein Zuthun, oft gegen meinen Willen hervorgebracht (vergl. S. 157), ſie muß demnach in einer anderen Subſtanz ſeyn, und dieſe die Urſache meiner Vorſtellungen entweder formaliter oder eminenter enthalten; d. h. entweder wirkliche Körper oder Gott oder ſonſt ein höheres, vortrefflicheres Weſen erzeugen jene meine Vorſtellungen. Das Letztere iſt nicht anzunehmen, wenn man die Wahrhaftigkeit Gottes in Betracht zieht. Denn ich kann mir ſo wenig bewußt werden, daß Gott oder ein anderes Weſen mir dieſe Anſchauungen vorhält, daß ich vielmehr nach der Beſchaffenheit meiner Erkenntniß annehmen muß, es ſeyen wirklich körperliche Dinge außer mir. Gott hätte mich alſo getäuſcht, wenn es nicht ſo wäre.

Alſo ſind wirklich exiſtirende Körper die Urſache meiner Vorſtellungen von der äußeren Welt. Es fragt ſich jetzt, was daran wahr iſt?

Digitized by Google

In dieser Beziehung erkenne ich klar und deutlich, daß alle Eigenschaften, welche den Körpern als reelle zugeschrieben werden, z. B. Größe, Figur, Bewegung, die Ausdehnung voraussetzen und modi derselben sind. Ausdehnung also in die Länge, Breite und Tiefe ist das grundwesentliche Merkmal der körperlichen Dinge. Andere Eigenschaften, wie z. B. Farbe, Gewicht, selbst die Härte und Dichtigkeit drücken nur Verhältnisse aus, in welchen gewisse unbekannte Eigenschaften der Dinge zu unseren Sinnen stehen (Med. VI. Princip. I, 53).

Aber wenn nun Gott, der wahrhaftige, der Realgrund aller Wahrheit ist, wie ist es doch möglich, daß wir irren? Wie läßt sich der Irrthum mit jener Wahrhaftigkeit vereinigen? Die Antwort ist diese:

Offenbar, so lange wir über irgend eine Vorstellung nicht urtheilen, sie weder bejahen noch verneinen, so lange irren wir nicht; ebenso wenig irren wir, wenn wir nur dasjenige bejahen oder verneinen, was nach einer klaren und deutlichen Erkenntniß bejaht oder verneint werden muß; der Irrthum liegt also immer im Urtheil; bei diesem ist aber zweierlei thätig, Verstand und Willen; jener ist beschränkt, dieser aber unbeschränkt, und darum können wir bejahen und verneinen, auch wo keine klare und deutliche Erkenntniß ist. Der Irrthum entspringt also einerseits aus der Beschränktheit des Verstandes, andererseits aus der Unbeschränktheit des Willens; und wir sind die Ursache desselben, sofern wir unseren Willen zurückhalten könnten, einen noch nicht klaren und deutlichen Satz zu bejahen oder zu verneinen. Gott ist der Irrthum nicht zuzurechnen; denn auf der einen Seite konnte er uns als endlichen Wesen nicht einen unbeschränkten Verstand geben, auf der anderen Seite werden wir uns darüber, daß er uns einen unbeschränkten Willen gab, nicht beklagen; nur dadurch bekommen ja unsere Handlungen Verdienst und darum ist auch die Wahrheit, die wir mit Freiheit ergreifen, mehr Werth, als wenn wir sie ergreifen müßten.*

Dieß wäre die Cartesianische Lehre von der menschlichen Erkenntniß, ihrem Ursprung und ihrer (objectiven) Wahrheit.

Für die Darstellung des Systemes der Philosophie bestimmt Cartesius selbst die Ordnung in folgendem Satz:

* Medit. IV. und Princip. I, 31—39.

Digitized by Google

Da Gott allein die wahre Urſache alles Möglichen und Wirklichen iſt; ſo wird die beſte Methode zu philoſophiren die ſeyn, daß wir aus dem Begriffe Gottes die von ihm erſchaffenen Dinge zu begreifen ſuchen, damit wir die vollkommenſte Erkenntniß gewinnen, die der Wirkungen aus den Urſachen. Wir beginnen alſo mit der Lehre von Gott und gehen ſodann zur Lehre von der Natur und dem Menſchen über.

Lehre von Gott.

Gott iſt in Betreff der Exiſtenz die nothwendige und ewige, in Betreff des Weſens die unendliche und höchſt vollkommene Subſtanz.

Carteſius ſagt an mehreren Stellen ſeiner Schriften, Gott als der Unendliche ſey für den endlichen menſchlichen Verſtand unbegreiflich; und man könnte ſich nun wundern, wie er denn doch eine ſo beſtimmte poſitive Lehre von Gott conſequenterweiſe aufſtellen könne. Carteſius erklärt ſich über jenen Satz zuerſt in den Resp. ad prim. obj. auf folgende Weiſe:

Allerdings kann das Unendliche als Unendliches nicht begriffen (comprehendi), aber gedacht (intelligi) werden, ſofern der klare und deutliche Gedanke, daß man in einem Weſen keine Schranken finden könne, daſſelbe iſt, was der klare und deutliche Gedanke, daß es unendlich iſt. Ich unterſcheide zwiſchen der Unendlichkeit (abſtract) und dem unendlichen Dinge (distinguo inter rationem formalem infiniti sive infinitatem, et rem, quæ est infinita). Die Unendlichkeit können wir, ob wir gleich einſehen, daß ſie im höchſten Grad poſitiv iſt, doch nur auf negative Weiſe denken; von dem unendlichen Weſen dagegen haben wir allerdings eine poſitive, wiewohl nicht adäquate Erkenntniß, d. h. wir begreifen nicht das Ganze, was an dem unendlichen Weſen denkbar iſt. Carteſius gebraucht folgendes Gleichniß: Wenn wir unſere Blicke auf das Meer werfen, ſo ſagen wir, wir ſehen daſſelbe, ob wir es gleich nicht ganz mit unſeren Augen umfaſſen, noch ſeine unermeßliche Weite ermeſſen können. Schauen wir es aus der Ferne an, um es gleichſam auf einmal zu überblicken, ſo iſt die Anſchauung undeutlich; heften wir aber unſeren Blick in der Nähe auf irgend einen Theil des Meeres, ſo kann dieſe Anſchauung ſehr klar und deutlich ſeyn. Ebenſo

Digitized by Google

gebe ich nun zu, daß Gott von dem menſchlichen Geiſte nicht gefaßt werden kann (capi non posse), ja, ich gebe zu, daß er nicht einmal deutlich gedacht werden kann, wenn man ihn ganz auf Einmal begreifen will; aber wer die einzelnen Vollkommenheiten Gottes betrachten und an dieſe Betrachtung die ganze Kraft ſeines Verſtandes ſetzen will, der wird darin gewiß mehr Stoff zu einer klaren und deutlichen Erkenntniß finden, als in der Betrachtung irgend eines erſchaffenen Dinges.

An einer anderen Stelle (Epist. I. 110) erklärt er ſich ſo: Man kann wiſſen, daß Gott der unendliche iſt, wenn gleich unſer Geiſt als endlicher es nicht begreifen kann (sciri potest, Deum esse infinitum et omnipotentem, quanquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere); auf dieſelbe Weiſe, wie wir einen Berg zwar mit den Händen berühren, aber nicht wie einen Baum oder einen anderen Gegenſtand, der nicht weiter als unſere Arme iſt, umfaſſen können. Begreifen iſt mit dem Gedanken umfaſſen (comprehendere est cogitatione complecti); aber um Etwas zu wiſſen, genügt, daß wir es mit dem Gedanken berühren (ad hoc autem, ut sciamus aliquid, sufficit, ut illud cogitatione attingamus). Ob wir gleich das göttliche Weſen nicht begreifen, haben wir doch von einzelnen göttlichen Vollkommenheiten eine klare und deutliche Erkenntniß; und die Idee iſt eben darum wahr, weil ſie Inbegriff von lauter Realitäten iſt; denn veritas consistit in esse, falsitas in non-esse (Epist. I. 119). Sie iſt auch (obwohl ſie ſpäter zum ſubjectiven Bewußtſeyn kommt) dem Weſen nach früher, als der Begriff des endlichen Weſens; denn indem ich das Weſen rein (im reinen Begriff) denke, denke ich es als unendlich, unbeſchränkt; um aber das endliche Weſen zu denken, muß ich von jenem reinen Begriff des Weſens gleichſam Etwas abſchneiden.

Die einzelnen Merkmale oder Beſtimmungen des Begriffes von Gott entwickelt Carteſius ſo:

Gott iſt Subſtanz, d. h. das Weſen, welches ſo exiſtirt, daß es keines anderen Weſens zur Exiſtenz bedarf. * Die

* Princip. 1. 52. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quæ nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei

Digitized by Google

Exiſtenz Gottes iſt alſo nicht eine blos mögliche und zufällige, ſondern nothwendige und ewige. Er iſt unendliche (infinita) Subſtanz. Carteſius unterſcheidet genau zwiſchen infinitus und indefinitus; indefinitum iſt dasjenige, wovon wir die Gränzen nicht finden und angeben können (negativ-unendlich), infinitum dasjenige, wovon wir (poſitiv) erkennen, daß es keine Gränzen hat (Epist. I, 119).

Er iſt höchſt-vollkommene (summe perfecta) Subſtanz, d. h. er hat alles dasjenige in ſich, woran wir irgend eine Vollkommenheit deutlich erkennen, die unendlich, durch keine Unvollkommenheit beſchränkt iſt. Es giebt nämlich Manches, worin wir zwar einige Vollkommenheit wahrnehmen, zugleich aber auch Unvollkommenheit und Beſchränkung; was der Art iſt, kann Gott nicht zukommen. Hieraus folgt, daß Gott nicht ein körperliches Weſen iſt; denn, obgleich das körperliche oder ausgedehnte Weſen ein reales iſt, ſo iſt doch in dem Begriffe der Ausdehnung das Merkmal der Theilbarkeit enthalten, Theilbarkeit aber eine Unvollkommenheit. Ebenſowenig kann Gott als aus Körper und Geiſt beſtehend gedacht werden, theils aus dem eben angeführten Grunde, theils darum, weil in jedem Zuſammengeſetzten ein Theil von dem anderen und das Ganze von den Theilen abhängig, dieſe Abhängigkeit aber eine Unvollkommenheit iſt.

Gott iſt Geiſt und als ſolcher summe intelligens. Es muß alſo auch in dieſer Beziehung von ihm Alles negirt werden, was nicht reine unbeſchränkte Vollkommenheit iſt. So iſt es z. B. allerdings gewiſſermaßen eine Vollkommenheit von uns, daß wir empfinden; weil aber in allem Empfinden ein Leiden iſt, das Leiden aber eine Abhängigkeit von einem Anderen in ſich ſchließt, ſo kann man Gott auf keine Weiſe ein Empfindungs-Vermögen zuſchreiben. Was ihm zukommt, iſt allein das Denken und das Wollen (intelligere et velle, Princip. I, 23). Aber auch dieſes Denken und Wollen geſchieht bei Gott nicht, wie bei uns, in beſonderen, getrennten Thätigkeiten, ſondern durch einen und denſelben, immer einfachen, identiſchen Act erkennt und will und

existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quæ Deo et creaturis sit communis.

Digitized by Google

wirkt er zumal Alles, d. h. alle Realitäten. * Denken, Wollen und Wirken iſt in Gott Ein und daſſelbe, keines iſt vor dem anderen nicht einmal dem Begriffe nach (in Deo idem est velle, intelligere et creare, neque horum unum alio prius est, ne quidem ratione. Epist. I, 110.).

Gott iſt endlich summe potens; ſeine Macht iſt abſolut-unbeſchränkt. Dieſen Begriff dehnt Carteſius ſoweit aus, daß er Gott eine abſolute Freiheit, Ungebundenheit und Indifferenz des Wollens und Wirkens zuſchreibt, ** vermöge welcher Gott auch dasjenige, was jetzt als unmöglich erkannt wird, möglich und wirklich machen konnte. Es ſtand in Gottes Willkür (Epist. I, 115.), zu machen, daß die Winkel eines Dreieckes nicht = 2 R, oder daß zwei Gegenſätze zugleich wahr ſind. Allerdings wollte Gott, daß gewiſſe Wahrheiten nothwendig ſeyn ſollen, aber darum wollte er es nicht nothwendig (Vrgl. Resp. ad Obj., Sextas §. 6 und 8).

Aus dem ſo beſtimmten Begriff von Gott beweist C. auch wieder die Exiſtenz Gottes.

Er geht von der Bemerkung aus, daß das Ich viele Begriffe in ſich findet, die, ob ſie gleich vielleicht keinen entſprechenden Gegenſtand in der Wirklichkeit haben, ſondern Erzeugniſſe des reinen Denkens ſind, doch eine ſo beſtimmte und unveränderliche Natur an ſich tragen, daß ich von ihnen gewiſſe Eigenſchaften beweiſen und ausſagen kann, die, je klarer und deutlicher gedacht, um ſo mehr von mir für wahr gehalten werden müſſen. Z. B. wenn ich mir ein Dreieck denke, — wenn auch keines in der Wirklichkeit iſt, hat es doch ein beſtimmtes, ewiges und

* Princip. I, 23. Omnia, inquam, h. e. res omnes: neque enim vult malitiam peccati, quia non est res.

** Resp. ad Obj. Sext. findet ſich (§. 6.) eine ſehr beſtimmte Stelle: „Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis; repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia, quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum vel verum, nullumve credendum vel faciendum vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum, ut id tale esset; neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine vel natura vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius, quam aliud eligendum."

Digitized by Google

unveränderliches Weſen, was ebendaraus erhellt, daß ich von ihm verſchiedene Eigenſchaften beweiſen kann, die ich für wahr halten muß.

Wenn nun aber hieraus allein, daß ich die Idee eines Dinges aus meinem Denken nehmen kann, folgt, daß alles dasjenige, was nach meiner klaren und deutlichen Erkenntniß zu dem Weſen deſſelben gehört, ihm wirklich zukomme; ſo ergiebt ſich hieraus ein Beweis für die Exiſtenz Gottes.

Ich habe nämlich die Idee Gottes als des vollkommenſten Weſens und ſehe klar und deutlich ein, es gehöre zur Natur dieſes Weſens, daß es immer exiſtirt. Die Exiſtenz Gottes hat alſo denſelben Grad der Gewißheit, wie irgend eine mathematiſche Wahrheit. Doch das leuchtet auf den erſten Blick nicht ein und ſieht einem Sophisma gleich. Da ich nämlich gewohnt bin, bei allen anderen Dingen die Exiſtenz vom Weſen zu trennen, ſo überrede ich mich leicht, daß ſie auch von dem Weſen Gottes getrennt und folglich Gott als nicht-exiſtirend gedacht werden könne. Aber, wenn ich aufmerkſam überlege, ſo wird mir offenbar, daß die Exiſtenz von dem Weſen Gottes ebenſowenig getrennt werden kann, als von dem Weſen des Triangels die Eigenſchaft, daß ſeine Winkel = 2 R ſind, oder von der Vorſtellung eines Berges die eines Thales. *

Gegen dieſe Argumentation macht ſich aber C. ſelbſt folgende Einwürfe:

1) Wenn ich mir gleich keinen Berg ohne ein Thal vorſtellen kann, ſo folgt daraus doch nicht, daß irgendwo in der Welt ein Berg iſt. Ebenſo ob ich mir gleich Gott als exiſtirend denke, ſo folgt daraus doch nicht, daß Gott exiſtirt, mein Denken macht die Sache nicht nothwendig. Wie ich mir ein geflügeltes Pferd vorſtellen kann, obwohl kein Pferd Flügel hat, ſo kann ich Gott die Exiſtenz andichten (affingere), obwohl kein Gott exiſtirt.

Hier liegt (antwortet Carteſius) ein Sophisma. Allerdings folgt daraus, daß ich keinen Berg ohne ein Thal denken kann, nicht, daß ein Berg iſt; aber das folgt, daß Berg und Thal,

* C. ſetzt hinzu: adeo ut non magis repugnet, cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum), cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem, cui desit vallis.

Digitized by Google

ſie mögen nun exiſtiren oder nicht, unzertrennlich ſind. Ebenſo weil ich Gott nicht anders denken kann, denn als exiſtirend, folgt, daß die Exiſtenz von Gott unzertrennlich iſt, nicht als ob mein Denken dieß bewirkte, ſondern weil die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt, d. h. die göttliche Exiſtenz mich zwingt, dieſes zu denken. Auch ſteht es nicht in meiner Willkür, Gott ohne die Exiſtenz, d. h. das vollkommenſte Weſen ohne die höchſte Vollkommenheit zu denken, ſowie es in meiner Willkür ſteht, ein Pferd mit oder ohne Flügel mir vorzuſtellen.

2) Allerdings muß ich Gott als exiſtirend denken, wenn ich in ihm alle Vollkommenheiten ſetze; aber eben dieſes Setzen iſt nicht nothwendig. Freilich, antwortet C., iſt es nicht nothwendig, daß ich Gott jemals denke; aber wenn ich Gott, das erſte und höchſte Weſen, denke, muß ich ihn als den Inbegriff aller Vollkommenheiten denken, wenn ich auch nicht alle einzeln bemerke und aufzähle; und dieß iſt hinreichend, um, ſobald ich mir bewußt werde, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit iſt, den richtigen Schluß zu machen, daß Gott exiſtirt.

Dieſer Erkenntniß von Gott und dieſer Ueberzeugung von ſeiner Exiſtenz ſtehen die Vorurtheile und die Anhänglichkeit an das Sinnliche im Weg. Wäre ich nicht von Vorurtheilen und von den Bildern der ſinnlichen Dinge eingenommen, ſo würde ich Nichts leichter erkennen, als Gott und ſeine Exiſtenz.

Dieß iſt der ſogenannte ontologiſche Beweis in der eigenthümlichen Wendung, daß die Exiſtenz als eine Vollkommenheit (aliqua perfectio) betrachtet wird.

Ein anderer Mittelbegriff liegt in folgender Argumentation (Respons. ad Primas obj.), die wir mit den eigenen Worten des C. anführen wollen: „Si attente examinemus, an enti summe potenti competat existentia et qualis, poterimus clare et distincte percipere, primo illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam iis quae per figmentum intellectus componuntur. Deinde quia cogitare non possumus, ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus, illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere atque ab aeterno exstitisse; est enim lumine naturali notissimum.

Digitized by Google

id quod propria sua vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligemus, existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam hujus entis, ut existat: nec non etiam facile percipiemus illud ens summe potens non posse non in se habere omnes alias perfectiones, quae in idea Dei continentur, adeo ut illae absque ullo figmento intellectus et ex natura sua simul junctae sint atque in Deo existant. Quae sane omnia manifesta sunt diligenter attendenti, nec differunt ab iis quae jam ante scripseram, nisi tantum in modo explicationis, quem de industria mutavi, ut ingeniorum diversitati servirem." *

Nach dieſem kommt das Verhältniß Gottes zu der Welt in Betracht:

Gott iſt die wirkende Urſache von Allem. Man muß demnach die Weltbetrachtung ſo anſtellen, daß man aus den göttlichen Attributen, ſoweit wir ſie vermöge des natürlichen Lichtes kennen, die in der Welt erſcheinenden Wirkungen zu erklären ſuchen. Von der Richtigkeit dieſes Verfahrens wird man ſich um ſo mehr überzeugen, wenn man durch die Anwendung deſſelben erfährt, daß die Begriffe und Grundſätze, welche Gott in die menſchliche Seele gelegt hat, in Allem, was in der Welt iſt und geſchieht, genau beobachtet und ausgeführt werden. Die Erkenntniß Gottes iſt alſo das conſtitutive Prinzip der Weltbetrachtung und Welterforſchung.

Dabei darf man aber die Welt nicht aus göttlichen Endurſachen oder Abſichten (teleologiſch) erklären wollen; dieſe Erklärungsweiſe iſt durchaus zu verwerfen. In Gott iſt ja Denken, Wollen und Wirken Eins; man kann das Denken nicht als beſondere Handlung betrachten, die dem Wollen und Wirken vorangienge, wornach dieſes geleitet würde, wie doch diejenigen

* In der eben angeführten Stelle ſagt Carteſius: „Quia duae tantum sunt viae, per quas possit probari, Deum esse, una nempe per effectus et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam, prioremque in meditatione tertia pro viribus explanavi: non credidi alteram esse postea praetermittendam." Unter der via per effectus verſteht er aber nichts Anderes, als den Schluß aus unſerer Idee von Gott auf die Exiſtenz Gottes (S. 158 ff.). Dieſer vertritt alſo bei Carteſius den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweis.

Digitized by Google

thun und thun müssen, welche behaupten, Gott wirke nach Endursachen. Auch wäre es unserer Seits gewiß große Anmaßung, von den göttlichen Absichten wissen zu wollen, um so mehr, weil, wer sollte beurtheilen können, ob die göttlichen Absichten in der Natur erreicht seyen, nicht nur das Einzelne, sondern das ganze Universum in Betracht ziehen und verstehen müßte.

Dieß macht den Uebergang zur Cartesianischen

Natur-Philosophie,

d. h., da Cartesius zwei Geschlechter der Dinge unterscheidet, materielle und geistige, zunächst zur Lehre von der körperlichen Natur.

Daß eine Körper-Welt existirt, wurde in der Lehre von der Erkenntniß bewiesen, ebenso, daß die allgemeine und grundwesentliche Eigenschaft der Körper die Ausdehnung ist (S. 163 ff.). An diesen Satz knüpft sich zunächst die Theorie des Cartesius vom Raume an. Zwischen dem Raum und der körperlichen Substanz ist kein reeller (substantieller oder wesenhafter) Unterschied, sofern man unter dem Raum die körperliche Substanz im Allgemeinen und Unbestimmten, unter dem Körper dieselbe Substanz im Einzelnen und Bestimmten denkt. Hieraus folgt, daß es kein Vacuum giebt, auch keine Atome, daß die Körperwelt keine Gränzen hat, daß die Materie des Himmels und der Erde dieselbe ist. Die allgemeinen Eigenschaften dieser Materie sind Theilbarkeit und Beweglichkeit in den Theilen; alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen ist durch die Bewegung bedingt, welche ganz auf dieselbe Weise, wie die Ruhe, ein modus des Körpers oder der Materie ist. Fragt man nach der Ursache dieser Bewegung, so muß man vor allen Dingen die allgemeine und erste Ursache von den besonderen und abgeleiteten Ursachen unterscheiden. Jene ist Gott, welcher die Materie im Anfang mit den zwei modis der Ruhe und Bewegung erschaffen hat und nun durch den bloßen ordentlichen Beistand dasselbe Maaß beider in der Materie, als Ganzes betrachtet, erhält, weil es zur Vollkommenheit Gottes gehört, daß er, wie er an sich unveränderlich ist, so auch auf eine sich stets gleich bleibende und unveränderliche Weise wirkt. Aus dieser Unveränderlichkeit des göttlichen Wirkens leitet Cartesius

Digitized by Google

auch die allgemeinſten Geſetze der Bewegung ab, nämlich daß jeder Körper, ſoviel an ihm iſt, immer in demſelben Zuſtand verharrt, und dieſen nur in Folge äußerer Einwirkung verändert, auch dahin ſtrebt, ſich in gerader Richtung fortzubewegen, daß ein bewegter Körper, wenn er auf einen anderen ſtoßt, in dem Falle, wenn er weniger Kraft hat, ſeine Bewegung fortzuſetzen, als der andere, ihm zu widerſtehen, von der geraden Richtung abgelenkt wird, dagegen, wenn er mehr Kraft hat, den anderen Körper mit ſich fortbewegt und von ſeiner Bewegung ſoviel verliert, als er dieſem mittheilt.

Nachdem die Prinzipien der Körperwelt (principia rerum materialium) feſtgeſtellt ſind, macht ſich C. an den Verſuch, aus denſelben alle Erſcheinungen der Natur zu erklären. Er fängt mit einer ſogenannten genetiſchen Conſtruction der ſichtbaren Welt an, er ſucht zu zeigen, wie dieſelbe nach den allgemeinen Geſetzen der Natur, wo nicht wirklich entſtanden ſey, doch entſtanden ſeyn könne; denn, ſagt er (de Method. §. 24. Princip. III. 45.), die Körperwelt wird viel leichter begriffen und verſtanden, wenn man ſie gleichſam allmählich vor ſich entſtehen ſieht, als wenn man ſie als fertig und vollendet betrachtet. Dabei hat man jedoch zweierlei nicht zu vergeſſen: einmal muß man in ſtetem Andenken an die unendliche Macht und Güte Gottes glauben, daß man ſich ſeine Werke nie zu groß, zu ſchön und zu vollkommen denken kann; ſodann müſſen wir uns hüten, daß wir nicht allzu hoch von uns denken. Dieſes wäre aber der Fall nicht nur, wenn wir, ohne von unſerer Vernunft und der göttlichen Offenbarung dazu berechtiget zu ſeyn, der Welt Gränzen ſetzen wollten, als ob unſere Denkkraft über die Werke Gottes hinausreichen könnte, ſondern auch und beſonders, wenn wir wähnten, es ſeyen alle Dinge um unſerer Willen erſchaffen oder auch nur, wir können die Zwecke, die ſich Gott bei der Erſchaffung der Welt geſetzt hat, begreifen. Mag es immerhin der Frömmigkeit gemäß ſeyn, in der Ethik zu ſagen, Alles ſey um unſerer Willen von Gott gemacht, um die Liebe und Dankbarkeit gegen ihn um ſo mehr zu erwecken, mag jenes auch im gewiſſen Sinne wahr ſeyn, ſofern wir nämlich alle Dinge auf gewiſſe Art gebrauchen können, wenigſtens um an der Betrachtung derſelben unſeren Verſtand zu üben und Gott in ſeinen

Digitized by Google

bewundernswürdigen Werken zu verehren; in keinem Falle ist es wahrscheinlich, daß Alles zu keinem anderen Zwecke geschaffen sey, als des Menschen wegen. Ganz lächerlich und ungereimt wäre es gewiß, diese Ansicht der physischen Betrachtung zu Grund zu legen, da wir ja keineswegs zweifeln, daß Vieles existirt und existirt hat, was von keinem Menschen je erkannt worden, keinem also auch je nützlich geworden ist noch werden konnte.

Was nun aber die Construction der Körperwelt selbst anbelangt, so können wir uns um so mehr auf das Wesentliche beschränken, als dieselbe kein organisches Glied der cartesianischen Philosophie ist. Also nur Folgendes:

Carteſius sagt, er habe zuerst den Versuch gemacht, nach den Gesetzen der Natur zu erklären, wie aus dem Chaos die gegenwärtige Ordnung der Dinge hervorgegangen. Weil aber die Unordnung der höchsten Vollkommenheit Gottes weniger angemessen sey, auch weniger deutlich erkannt werden könne, als Ordnung und Verhältniß, weil ferner keine Ordnung und kein Verhältniß einfacher und leichter zu erkennen seyen, als welche sich auf allseitige Gleichheit gründen; deßwegen nehme er jetzt an, die Materie, aus welcher diese ganze sichtbare Welt zusammengesetzt ist, sey von Anfang an von Gott in Theile getheilt worden, die einander soviel als möglich gleich sind und verglichen mit denjenigen, aus welchen jetzt der Himmel und die Gestirne bestehen, die mittlere Größe haben. Alle mit einander hatten soviel Bewegung, als jetzt in der Welt ist und bewegten sich auf gleiche Weise, einmal jeder Theil um seinen Mittelpunkt und dann mehrere zugleich um andere Punkte, die so geordnet waren, wie jetzt die Centra der Fixsterne, mit Einem Wort, die bewegten Theile der Materie bildeten so viele verschiedene Wirbel (carteſianische Wirbel), als jetzt Gestirne in der Welt sind. Die Theile, in welche die Materie zerschlagen worden, konnten anfangs nicht rund seyn, weil mehrere Kugeln neben einander den Raum nicht ausfüllen; aber sie mußten, welche Form sie anfänglich gehabt haben mögen, nach und nach die Kugelgestalt erhalten, indem durch die Bewegung die hervorragenden Theile abgerieben wurden. Die zwischen den runden Körpern entstandenen Zwischenräume wurden durch die abgeriebenen Theile ausgefüllt, die, an sich klein, durch die geschwinde

Digitized by Google

Bewegung, die ſie erhielten, immer noch feiner und damit fähig wurden, alle Zwiſchenräume zu erfüllen. So ergeben ſich ſchon zwei ſehr verſchiedene Arten der Materie, welche die zwei erſten Elemente dieſer ſichtbaren Welt genannt werden können. Außer dieſen bildete ſich ein drittes, weniger fein und beweglich. Aus dieſen drei Elementen beſtehen alle Weltkörper; aus dem erſten die Sonne und die Fixſterne, die leuchtenden Körper, denn die von dieſen ausſtrömenden feinſten Theilchen ſind das Licht; aus dem zweiten (dem feinſten) die Himmel, der durchſichtige Theil; aus dem dritten die Erde, die Planeten und Cometen, Körper, die weder leuchtend noch durchſichtig ſind.

Dieß wird hinreichen, um die carteſianiſche Phyſik zu charakteriſiren. Noch muß aber zweierlei beſprochen werden, theils die Frage, wie ſich C. das wechſelſeitige Verhältniß der Körper vorſtellte, theils ſeine Anſicht von dem thieriſchen Weſen und Leben.

In Beziehung auf die erſte Frage iſt die allgemeine Anſicht dieſe: C. habe angenommen, die Körper wirken im eigentlichen natürlichen Sinne auf einander ein, oder, da dieſe Einwirkung nur durch Bewegung und Mittheilung der Bewegung ſoll geſchehen können, die Körper bewegen einander im eigentlichen natürlichen Sinne. Allein dieſe Anſicht iſt unrichtig, was um ſo mehr bemerkt werden muß, weil wichtige Philoſopheme der carteſianiſchen Schule ſonſt nicht verſtändlich ſind. Die Gründe für dieſe unſere Bemerkung ſind folgende: C. betrachtet die Körper an und für ſich als etwas blos Bewegliches, das (an und für ſich) keine Bewegung hat. Dieß folgte theils aus ſeinem allgemeinen Begriff von der Materie, wornach ihre grundweſentliche Eigenſchaft die Ausdehnung iſt, theils aus ſeiner Abneigung gegen alle ſogenannte qualitates reales und ihre Anwendung in der Phyſik. Die Bewegung iſt ihm demnach, wie er auch ausdrücklich ſagt, nicht eine actio des Körpers, ſondern ein modus der Materie und der Körper, der ihnen durch göttliche Einwirkung mitgetheilt wird. Nun kann aber (dieß war damals ein allgemein anerkannter Grundſatz) kein modus einer Subſtanz von derſelben in eine andere übergehen, alſo auch nicht die Bewegung; d. h. kein Körper theilt im eigentlichen natürlichen Sinne ſeine Bewegung (ganz oder zum Theil) einem anderen mit, d. h. es

Digitized by Google

bewegt kein Körper den anderen. Es muß demnach die bewegende Kraft Gottes seyn, die bald da bald dort wirkt. Diese Sätze sprach Carteſius nicht gerne, ſondern erſt gedrängt durch die Einwürfe des Heinrich Morus aus; und warum er es nicht gerne gethan, geſteht er ſelbſt in den Worten: „Ne viderer favere sententiae eorum, qui Deum tanquam animam mundi materiae unitam considerant.“ Dieſe Aeußerung beweist aber gerade für unſere Anſicht; denn C. hätte jenen Schein nicht fürchten dürfen, wenn ſeine Meinung wirklich die geweſen wäre, daß die Körper einander im eigentlichen natürlichen Sinne bewegen.

Charakteriſtiſch iſt endlich ſeine Theorie vom thieriſchen Weſen und Leben.

Daß man auch den Thieren, wie den Menſchen Seelen zuſchreibt, hat ſeinen Grund zunächſt in der Aehnlichkeit, welche wir zwiſchen den meiſten Handlungen der Thiere und den unſrigen finden. Dieſe gab zu dem Urtheil Veranlaſſung, daß die Thiere aus einem ähnlichen Prinzip, wie das in uns iſt, handeln, vermittelſt einer Seele, welche, wie die unſrige, objective und ſubjective Empfindungen hat (sensus et passiones. Epist. II. 2.). Dieß wurde durch die Bemerkung beſtätiget, daß die Thiere Augen, Ohren und andere Sinnen-Organe haben, wie wir. Man fand es ſehr wahrſcheinlich, daß ſie mit dieſen Organen empfinden, wie wir; und, weil mit unſerer Art zu empfinden das Denken verbunden iſt, ſo gab man auch den Thieren ein dem menſchlichen ähnliches Denkvermögen. So kam es, daß ſich die Meinung feſtſetzte, die Thiere haben Seelen. Allein für das Gegentheil ſprechen mehrere und ſtärkere Gründe. Der erſte und vornehmſte iſt der, daß die Thiere keine Sprache haben, während auch die einfältigſten Menſchen und diejenigen, welchen die Sprach-Organe fehlen, doch fähig ſind, Gedanken auszudrücken und ſolche wirklich ausdrücken. Die Sprache iſt das einzige ſichere Zeichen, daß im Körper ein Denkvermögen verborgen liegt. Hiezu kommt, daß durch die organiſche Structur der Theile eines thieriſchen Körpers alle Bewegungen derſelben erklärt werden können, ohne ein denkendes Prinzip. Die Thiere ſind bloße Maſchinen. Es läßt ſich ein Automat denken, welches, einem thieriſchen Körper ähnlich, blos allein nach mechaniſchen Geſetzen durch den Bau und die Verbindung der Muskeln und

Digitized by Google

Nerven in Bewegung geſetzt wird, ohne daß es zu dieſem Allem einer Seele, als inneren Prinzipes bedürfte. Ich verweilte mich lange dabei, zu zeigen, daß, wenn es ſolche Maſchinen gäbe, die in der äußeren Figur und allen Organen einem Affen oder ſonſt einem Thiere ganz ähnlich wären, wir jene von dieſen in keiner Hinſicht unterſcheiden könnten. Darüber werden ſich diejenigen nicht wundern, welche wiſſen, wie mancherlei Bewegungen in Automaten, die durch menſchliche Kunſt und menſchlichen Fleiß verfertigt ſind, hervorgebracht werden können und zwar vermittelſt einiger Räderchen und anderer Mittel oder Vorkehrungen, die doch gewiß in Vergleich mit der faſt unendlichen Menge von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und andern organiſchen Theilen, die in jedem thieriſchen Körper angetroffen werden, ſehr unbedeutend ſind. Wer dieſes Alles bedenkt, wird keinen Anſtand nehmen, den thieriſchen Körper als ein durch Gottes Hand gebildetes Automat zu betrachten, das unendlich beſſer eingerichtet iſt und unendlich bewundernswürdigere Bewegungen machen kann, als irgend eine menſchliche Maſchine (de Method. §. 29.). Wir haben alſo durchaus keinen Grund (Epist. I. 67.), den Thieren eine Seele beizulegen. Auch die Liſt der Füchſe, die Spürkraft der Hunde, und was die Thiere ſonſt Auffallendes thun mögen, machte mir keinen Anſtand; denn ich bekenne, daß ich dieſes Alles ſehr leicht blos aus der Bildung ihrer Glieder, alſo aus jenem körperlichen und mechaniſchen Prinzip erklären kann. Doch — ſetzt C. hinzu — aus dieſem Allen geht nur ſoviel hervor, daß man keinen Grund hat, in den Thieren eine Seele anzunehmen; es iſt damit nicht bewieſen, daß ſie keine Seele haben; wir können ja in ihr Inneres nicht ſchauen.

Dieſe Anſicht vom thieriſchen Weſen und Leben iſt inſofern wichtig, als ſie beweist, daß C. die ganze Natur rein aus Materie und Bewegung begreifen zu können meinte; das geiſtige Prinzip hat für ihn in der Natur-Philoſophie gar kein Moment.

Hieran ſchließt ſich von ſelbſt

die Anthropologie.

In derſelben kommt aber dreierlei in Betracht: die Lehre von der menſchlichen Seele, die von dem menſchlichen Körper,

Digitized by Google

und die von der Verbindung und Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Die Seele ist denkende Substanz und als solche unkörperlich (anima rationalis nullo modo e materiae potentia deduci potest); sie denkt immer (ist ein ununterbrochen-actives Prinzip) und kann auch ohne Körper denken (Epist. I. 105.).

Was die Unsterblichkeit derselben betrifft, so folgt daraus, daß sie ein vom Körper verschiedenes Wesen hat, wenigstens soviel, daß sie mit dem Körper nicht vergeht. Ueberdieß lehrt die physische Betrachtung der Dinge, daß keine Substanz zerstörbar ist, außer durch den positiven Willen Gottes. Der menschliche Körper freilich, als eine besondere Substanz, kann zerstört werden; aber die Seele besteht nicht aus solchen Accidenzien, ist reine Substanz, bleibt also, auch wenn ihre Accidenzien sich ändern (Resp. ad sec. Obj. §. 7.). Indessen (Epist. I. 9.) über den Zustand der Seele nach dem Tode weiß die Philosophie wenigstens nichts Gewisses. Da wir im Leben mehr Gutes haben, als Uebel, und das Gewisse mit dem Ungewissen nicht vertauschen sollen so ist der Tod nicht zu fürchten, aber auch nicht zu suchen. *

Ueber die Freiheit des menschlichen Willens erklärt sich C. auf sehr schwankende Weise; in der Medit. IV. so:

Die Freiheit unseres Willens ist unbegränzt (nullis illam limitibus circumscribi experior), sie dehnt sich auf alles Mögliche aus. Sie besteht darin, daß wir dasselbe thun und nicht thun können, oder vielmehr darin, daß wir uns in unseren Urtheilen und Handlungen durch keine äußere Gewalt bestimmt fühlen. Um frei zu seyn, ist gar nicht nöthig, daß ich mich auf beide Seiten entscheiden kann (non opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber). Im Gegentheil, je mehr ich mich auf eine Seite hinneige, entweder weil ich das Wahre und Gute dort erkenne, oder weil Gott das Innerste meiner Gedanken so eingerichtet hat, desto freier wähle ich. Jene Indifferenz oder Gleichgültigkeit, die ich in mir wahrnehme, wenn kein Grund mich mehr auf diese, als auf die andere Seite treibt, ist der unterste Grad der Freiheit, zeugt nicht von Vollkommenheit,

* Den Zweifel, der aus der absoluten Macht Gottes genommen ist, beantwortet C. durch Berufung auf die Lehre der göttlichen Offenbarung.

Digitized by Google

ſondern von Mangel der Erkenntniß; denn, wenn ich immer erkännte, was wahr und gut iſt, könnte ich nie zu Rathe gehen, wie ich urtheilen und handeln ſoll, und demnach, obwohl frei, doch nie indifferent oder unentſchieden ſeyn. Nach dieſer Stelle würden wir um ſo freier handeln, je mehr wir uns zu dem erkannten Wahren und Guten hinneigen und um ſo weniger frei, je mehr wir aus der Indifferenz zu einer beſtimmten Handlung übergehen. In einem Briefe an Merſenne (I. 112.) erklärt ſich Carteſius noch näher ſo: Wenn er dieſe Sätze aufſtelle, ſo beurtheile oder meſſe er gleichſam die Freiheit nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit, womit ſich der Menſch zu einer Handlung beſtimmt. Frei handeln heißt inſofern gerne oder willig handeln (agere libere sive libenter aut voluntarie unum sunt et idem). Uebrigens wird bei dieſer Anſicht vorausgeſetzt, daß der Wille einem inneren Geſetze gemäß nach dem erkannten Guten ſich richtet und demnach um ſo leichter ſich für Etwas entſcheidet, je mehr darin das Gute erkannt wird. Demnach wäre C. dem ſogenannten intelligibeln Determinismus zugethan. Dagegen verwahrt er ſich aber doch wieder in dem eben angeführten Briefe. Er ſagt, er ſey nie gemeint geweſen, dem menſchlichen Willen diejenige poſitive Indifferenz abzuſprechen, vermöge welcher wir uns zu der einen oder zu der anderen von zwei entgegengeſetzten Handlungen beſtimmen können. Wir können, auch wenn die evidenteſten Gründe für eine Handlung ſind, doch das Gegentheil thun,* es ſtehe immer in unſerer Willkür, ein Gut, wenn wir es auch noch ſo deutlich erkannt haben, nicht zu verfolgen, eine Wahrheit, wenn ſie auch noch ſo evident ſey, nicht aufzunehmen. Dieſem Begriffe nach zeigen wir mehr Freiheit, wenn wir das Gegentheil von demjenigen thun, was wir als gut erkannt haben, als wenn wir für das erkannte Gute uns entſcheiden (ohne Zweifel, weil wir nach dem natürlichen Geſetze unſeres Willens auf die Seite des als gut Erkannten uns neigen). Nach dieſen Aeußerungen iſt C. vollkommener Indeterminiſt; und wir haben zwei Anſichten, die einander offenbar entgegengeſetzt ſind.

* „Ut etiam cum evidentissima aliqua ratio nos ad aliquid inclinat, licet moraliter loquendo vix possimus contrarium facere, tamen absolute loquendo possimus.

Digitized by Google

Uebrigens wirft C. noch die Frage auf: Wie ſich die Freiheit des menſchlichen Willens mit der göttlichen Präſcienz und mit der Vorherbeſtimmung aller Dinge durch Gott vereinigen laſſe? und beantwortet dieſelbe (Princip. I. 39. sq.) ſo: daß unſer Wille frei iſt, iſt ſo offenbar, daß man es unter die erſten und allgemeinſten Begriffe rechnen muß, die uns angeboren ſind. Wenn wir dann aber die unendliche Macht Gottes in Betracht ziehen und bedenken, daß Nichts von uns jemals geſchehen kann, was nicht von ihm vorherbeſtimmt iſt; ſo können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, indem wir dieſe göttliche Vorherbeſtimmung mit der Freiheit unſeres Willens zu vereinigen ſuchen. Aus dieſen Schwierigkeiten wickeln wir uns heraus, wenn wir uns erinnern, daß wir zwar deutlich einſehen, Gott habe alles Wirkliche und Mögliche vorhergewußt und vorherbeſtimmt, aber dieſe unendliche Macht Gottes nach unſerer Beſchränktheit nicht ſoweit begreifen, um einzuſehen, wie ſie die freien Handlungen der Menſchen unbeſtimmt laſſe. Indeſſen haben wir von unſerer Freiheit und Indifferenz ein ganz deutliches Bewußtſeyn und es wäre alſo wohl ungereimt, darum, weil wir eine Sache, die wir ihrer Natur nach für unbegreiflich halten müſſen, nicht begreifen, an einer andern zu zweifeln, die wir aus unſerer innerſten Erfahrung kennen.

In zwei Briefen an die Prinzeſſin Eliſabeth (I. 9. u. 10.) äußert ſich Carteſius über unſere Frage ſo:

Was unſere freie Willkür (liberum arbitrium) betrifft, ſo geſtehe ich, daß wir, wenn wir nur auf uns ſehen, dieſelbe für unabhängig halten müſſen, ſehen wir aber auf die unendliche Macht Gottes, ſo müſſen wir glauben, daß Alles von ihm abhängt, und alſo auch unſere freie Willkür von ſeiner Herrſchaft nicht ausgenommen iſt.* Denn es liegt ein Widerſpruch in der Behauptung, daß Gott Weſen erſchaffe, deren Willensthätigkeiten von ſeinem Willen unabhängig ſind; denn das hieße ja behaupten,

* Ep. I, 8. Ex sola naturali Philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit, ut subiret. — Quo majora Dei opera statuimus, eo melius infinitam ejus potentiam animadvertimus; et quo melius nota est nobis haec infinitas, eo certiores sumus, illam usque ad minutissimas quasque hominum actiones extendi.

Digitized by Google

ſeine Macht ſey endlich und unendlich zugleich, endlich, weil es von ihm unabhängige Weſen giebt, unendlich, weil er dieſe Weſen erſchaffen kann. Indeſſen kann auf der einen Seite durch unſeren Glauben an Gott die Ueberzeugung von der Freiheit unſeres Willens nicht aufgehoben werden, weil wir die unmittelbare innere Erfahrung und Empfindung davon haben, andererſeits kann aber durch die Ueberzeugung von der Freiheit unſeres Willens die Exiſtenz Gottes nicht zweifelhaft gemacht werden; denn die Freiheit, welche wir in uns erfahren und welche hinreicht, um unſere Handlungen lobens- oder tadelnswürdig zu machen, ſteht mit der Abhängigkeit aller Dinge von Gott nicht im Widerſpruch.* Dieß verſucht C. durch ein Beiſpiel zu erläutern: Ein König, der den Zweikampf verboten hat, weiß gewiß, daß zwei ſeiner Unterthanen, die in verſchiedenen Städten wohnen, ſo auf einander erbittert ſind, daß ſie, wenn ſie einander treffen, durch Nichts abgehalten werden können, ſich zu ſchlagen. Er befiehlt nun Jedem, er ſoll ſich in den Wohnort des Anderen begeben; er weiß gewiß, daß ſie auf einander ſtoßen müſſen, ſich ſchlagen und ſomit ſeinen Befehl übertreten werden. Aber bei all' dem zwingt er ſie doch nicht zu jener Handlung; ungeachtet der König die Handlung vorausſah, ungeachtet er ſogar den Willen hatte, jene Männer auf dieſe Art zum Zweikampf zu beſtimmen, ſchlugen ſie ſich doch freiwillig, ebenſo freiwillig, als wenn ſie ſich bei irgend einer anderen Gelegenheit getroffen hätten; und man kann ſie alſo nun mit demſelben Rechte, wie unter anderen Umſtänden, wegen Uebertretung des Verbotes ſtrafen. Was der König in Beziehung auf dieſen einzelnen Fall gegenüber von ſeinen Unterthanen thun darf, das thut Gott in Beziehung auf alle Handlungen der Menſchen. Ehe er uns in die Welt ſetzte, wußte er unſere

* Ueberlegt man dieſe Stellen genauer, ſo findet man leicht: für die Freiheit unſeres Willens hat C. keinen anderen und beſſeren Grund, als das Zeugniß unſerer ſubjectiven Empfindung und Erfahrung, gegen ſie aber den objectiven Begriff von Gott als dem alles Endliche beſtimmenden Weſen; und ſo neigt ſich das wiſſenſchaftliche Urtheil nothwendig auf die Seite der Negation der Freiheit endlicher Weltweſen, auf die Seite der nothwendigen Beſtimmung durch Gott, was, wie ſich zeigen wird, auch noch in anderen Hinſichten allein mit den Lehrſätzen der carteſianiſchen Philoſophie übereinſtimmt.

Digitized by Google

Willensneigungen genau, denn er gab sie uns; auch die äußeren Verhältnisse ordnete er so, daß zu bestimmten Zeiten bestimmte Gegenstände uns aufstoßen, er wußte endlich, daß wir aus Veranlassung dieser Gegenstände unseren Willen so oder so bestimmen werden. Dieses wollte er demnach so, aber doch wollte er uns dazu nicht zwingen. Und wie man bei dem Könige zwei Grade des Willens unterscheiden kann, einen, wornach er den Zweikampf wollte, indem er das Zusammentreffen der Edelleute veranlaßte, und einen anderen, wornach er den Zweikampf nicht wollte, indem er ihn verbot; so unterscheiden die Theologen einen zweifachen Willen Gottes, einen absoluten, nach welchem er will, daß Alles geschieht, wie es geschieht, und einen relativen, der sich auf das Verdienst und die Schuld der Menschen bezieht, wornach Gott will, daß man seinen Gesetzen gehorche (Epist. I, 10.).

An diese Aeußerungen über die Freiheit des menschlichen Willens schließen sich wohl am schicklichsten die über das Böse und dessen Verhältniß zu dem göttlichen Willen an:

Die Theorie vom Bösen hängt mit der vom Irrthum aufs genaueste zusammen. Der Irrthum ist ein Fehler (peccatum) des Willens; er entsteht, wenn der Wille, als Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, sich gegen die unklare und undeutliche Erkenntniß nicht indifferent verhält; in dem Bösen (der Sünde) ist immer und wesentlich Irrthum. Und hier kommt nun in Betracht, daß zwar Gott mit mir concurrirt, um die Willensacte, in welchen ich irre und sündige, hervorzurufen. Allein diese Acte sind, sofern sie von Gott abhängen, wahr und gut, und es ist in mir gewissermaßen eine größere Vollkommenheit, daß ich sie hervorrufen kann, als wenn ich es nicht könnte; die Privation aber, in welcher allein der formelle Grund des Irrthums und der Sünde besteht, bedarf des göttlichen Concurses nicht, weil sie nichts Reelles ist (quia non est res),* auch auf Gott als die Ursache bezogen, nicht Privation, sondern nur Negation genannt werden darf (Epist. I, 81. error-privatio est respectu nostri, ** sed respectu Dei mere negatio); denn

* Vrgl. S. 168.

** Princip. I, 31—39. error non est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet.

Digitized by Google

es iſt wahrhaftig keine Unvollkommenheit in Gott, daß er mir die Freiheit gab, Einigem, wovon er keine klare und deutliche Erkenntniß in mich legt, beizuſtimmen und nicht beizuſtimmen, ſondern eine Unvollkommenheit in mir, daß ich dieſe Freiheit nicht recht gebrauche. Freilich ſehe ich ein, es hätte von Gott leicht ſo geordnet werden können, daß ich auch mit der Freiheit und begränzter Erkenntniß niemals irrte, und daß ich, in Beziehung auf ein gewiſſes Ganzes (quatenus rationem habeo totius cujusdam) vollkommener ſeyn würde, als ich jetzt bin. Aber auf der andern Seite kann ich darum nicht läugnen, daß es in der ganzen Allheit der Dinge gewiſſermaßen eine größere Vollkommenheit iſt, daß gewiſſe Theile vom Irrthum frei, andere nicht frei ſind, als wenn alle ganz gleich wären; habe auch kein Recht, mich zu beklagen, daß Gott in der Welt mir eine Stelle anwies, die nicht die vorzüglichſte unter allen und die vollkommenſte iſt.

Die Hauptgedanken in dem Angeführten ſind dieſe: Was an dem Irrthum und der Sünde Reelles iſt, iſt von Gott abhängig und gewirkt; was aber daran Unreelles (defectus) iſt, iſt nothwendige Bedingung und Folge der Vollkommenheit der Welt (der beſten Welt). Sofern nun dieſe ohne Zweifel auch von dem göttlichen Willen abhängig und durch denſelben geordnet iſt, ſo verſchwindet auch in Beziehung auf den Menſchen, ſobald man ihn nur nicht in der Einzelnheit, ſondern als Theil des Ganzen betrachtet, der Unterſchied zwiſchen der privatio und negatio; Irrthum und Sünde iſt auch in dieſer Beziehung pura negatio. * Dieß ſtimmt auch vollkommen mit dem Reſultat überein, welches ſich aus den Erklärungen des C. über die Freiheit des menſchlichen Willens ergab (vergl. Anmerkung S. 181).

Der menſchliche Körper (ſ. S. 177) iſt an und für ſich betrachtet, wie jeder thieriſche Körper, eine Maſchine, d. h. ſeine Bewegungen können alle aus einem körperlichen und mechaniſchen Prinzip erklärt werden. Dieſes Prinzip iſt die Wärme des Herzens, eine Art Feuer, welches durch das Blut der Venen genährt wird (vergl. de Passionibus I. 4. ff.).

* Vergl. meine Schrift: „Der Spinozismus hiſtoriſch und philoſophiſch erläutert ꝛc.“ Tübingen 1839. S. 37 ff.

Digitized by Google

Durch diese Wärme wird das Herz ausgedehnt, der Umlauf des Blutes besorgt, besonders auch das Blut im Herzen verdünnt. In Folge dessen werden die feineren und lebhafteren Theile des Blutes aus der übrigen Masse abgesondert und strömen dem Gehirne zu. Dort geht noch einmal eine Absonderung vor und so entstehen die Lebensgeister (spiritus animales). C. beschreibt diese als corpora tenuissima et quae moventur celerrime instar partium flammae ex face exeuntis, oder als subtilissimum quendam halitum aut potius valde mobilem et puram flammam. Vom Gehirne gehen die Lebensgeister wieder in die Nerven aus (C. dachte sich dieselben instar tenuium filamentorum aut instar parvorum tuborum, qui ex cerebro oriuntur), von den Nerven in die Muskeln, durch deren Zusammenziehung alle Bewegung entsteht.

Darnach sind im menschlichen Wesen also zwei Prinzipien zu unterscheiden, ein principium plane mechanicum et corporeum, quod a sola spirituum vi et membrorum conformatione dependet potestque anima corporea appellari, und principium incorporeum, mens scilicet sive substantia cogitans (Epist. I. 67.).

Erforscht man nun endlich das Verhältniß zwischen Seele und Leib (S. 178), so ist ihre Verbindung nicht unitas naturae, sondern unitas compositionis. Das Wie? dieser Verbindung sey für uns unbegreiflich (Epist. I. 29. 30.), aber anzunehmen, daß sie auf alle Theile des Körpers sich beziehe. In den Resp. ad Object. sext. §. 10. gebraucht er ein Gleichniß: Wie ich die Schwere, wenn ich sie mir als eine reelle Eigenschaft der Körper denke, einerseits, sofern sie auf den Körper bezogen wird, als eine Eigenschaft, andererseits, sofern ich sie eine reelle Eigenschaft nenne, als etwas Substantielles denke; so kann die Seele, obgleich eine wirkliche Substanz, doch eine Qualität desjenigen Körpers genannt werden, mit welchem sie verbunden ist. Ferner, wie ich mir die Schwere als durch den ganzen Körper verbreitet, und doch bei ihr nicht dieselbe Ausdehnung denke, wie bei dem Körper, sofern die körperliche Ausdehnung in allen Theilen undurchdringlich ist, die Schwere dagegen in Körpern von verschiedener Größe dieselbe, ja gleichsam in Einen mathematischen Punkt zusammengezogen seyn kann, endlich wie die Schwere ihre Kraft in jedem einzelnen

Digitized by Google

Theile des Körpers auf gleiche Weiſe ausübt; ſo denke ich mir, daß die Seele durch den ganzen Körper ausgedehnt, ganz in dem ganzen Körper und ganz in jedem Theile deſſelben ſey (cfr. Epist. I, 67.).

Alſo in dem ganzen Körper und in allen Theilen deſſelben iſt die Seele; unmittelbar aber iſt ſie mit der Zirbeldrüſe (conarion), einem Organ des Gehirns, verbunden.

Daß die Seele nicht, ſofern ſie in den einzelnen Gliedern, ſondern nur ſofern ſie in dem Gehirne iſt, das, was in den beſonderen Theilen des Körpers vorgeht, empfindet, ſucht C. aus mancherlei Gründen zu beweiſen: Verſchiedene Krankheiten, die das Gehirn allein afficiren, ſtören oder zerſtören gar das Empfindungs-Vermögen; der Schlaf, der das Gehirn allein betrifft, nimmt uns täglich größtentheils unſer Empfindungs-Vermögen, welches mit dem Erwachen wiederkehrt; wenn bei unverletztem Gehirn nur die Wege, durch welche die Nerven von den äußeren Gliedern zum Gehirn laufen, verſtopft ſind, ſo geht die Empfindung dieſer Glieder verloren; endlich glauben wir oft in gewiſſen Gliedern Schmerzen zu fühlen, die uns doch nicht ſchmerzen können, weil ſie gar nicht mehr vorhanden ſind.

Daß der beſtimmte Theil des Gehirns, mit welchem die Seele unmittelbar verbunden iſt, die Zirbeldrüſe ſey, dafür ſprechen folgende Gründe: die Seele iſt nicht doppelt, ſondern Eins und untheilbar; derjenige Theil des Körpers, mit welchem ſie unmittelbar verbunden iſt, muß daher auch nur Einer ſeyn, nicht in zwei gleiche oder ähnliche getheilt. Wir ſehen mit zwei Augen nur Einen Gegenſtand, hören mit zwei Ohren nur Einen Ton, bilden in Einem Moment nur Einen Gedanken; es müſſen ſich alſo wohl die Eindrücke von den zwei Augen und den zwei Ohren in Einem Orte vereinigen, in welchem ſie von der Seele empfunden werden. Nun findet man aber in dem ganzen Gehirn keinen Theil, der nicht doppelt vorhanden wäre, als eben die Zirbeldrüſe; hiezu kommt, daß dieſelbe an einem für ihre Function ſehr geſchickten Orte liegt, nämlich in der Mitte der Gehirnhöhlen, nur von den feinſten Arterien umgeben und gehalten und in hohem Grade beweglich iſt.

Was die Wechſelwirkung zwiſchen Seele und Leib betrifft, ſo fragt ſich, ob C. angenommen habe, der Körper

Digitized by Google

wirke im eigentlichen, natürlichen Sinn auf die Seele und die Seele ebenso auf den Körper? Die gewöhnliche Meinung ist wieder dafür, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. Was nämlich die Einwirkung des Körpers auf die Seele betrifft; so muß man in Acht nehmen, was C. über unsere sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen sagt.

Wer genau bemerkt, wie weit unsere Sinne mit ihrer Thätigkeit reichen und was denn eigentlich von ihnen zu unserem Erkenntniß-Vermögen gelangt, der muß gestehen, daß sie uns von keinem Dinge die Vorstellungen so geben, wie wir diese durch unser denkendes Wesen bilden, so daß also von unseren Vorstellungen Alles angeboren ist, ausgenommen den empirischen Umstand, daß wir diese oder jene Ideen, welche jetzt unserer Seele gegenwärtig sind, auf Dinge außer uns beziehen, nicht als wenn diese Dinge jene Ideen vermittelst der sinnlichen Organe in uns gebracht hätten, sondern weil sie durch ihre Einwirkung die Seele veranlaßten, vermöge ihrer angebornen Fähigkeit jene Ideen eher in diesem Augenblick zu bilden, als in einem andern. Es kommt nämlich von den äußeren Objecten vermittelst der Sinnenwerkzeuge zu unserer Seele Nichts, als körperliche Bewegungen. Aber nicht einmal diese und die daraus entstandenen Figuren werden von uns so wahrgenommen, wie sie in den sinnlichen Organen geschehen, woraus folgt, daß auch die Vorstellungen dieser Bewegungen und Figuren angeboren sind.* Diesemnach ist einleuchtend, daß nach Carteſius alle unsere sinnlichen Vorstellungen uns angeboren sind und nur aus Veranlassung der körperlichen Affectionen aus dem inneren Grund der Seele hervorgehen. Diese Veranlassung ist aber nicht Einwirkung (des Körpers auf die Seele); denn wenn schon die Körper

* Carteſius unterscheidet einen inneren und äußeren Sinn und findet diesen Unterschied theils in der Verschiedenheit der Nerven, theils in der Verschiedenheit der in den Nerven gemachten Bewegungen begründet. Die Nerven nämlich, die an den Magen, den Oesophagus, den Schlund und andere für die natürlichen Bedürfnisse bestimmte Theile gehen, sodann diejenigen, welche zum Herzen und zur Brust gehen, bilden zusammen den inneren Sinn; dorthin fallen der appetitus naturalis mit dem Hunger, dem Durst u. s. w., hieher alle Leidenschaften und Affecte, z. B. Freude, Traurigkeit, Haß, Liebe u. s. f.; die äußeren Sinne sind die sogenannten fünf Sinne.

Digitized by Google

nicht einer auf den andern einwirken und in ihm auf dieſe Weiſe eine Veränderung hervorbringen können, wie ſollte der Körper auf die Seele einwirken und ſie hiedurch zu einer Thätigkeit anregen können? Jene Veranlaſſung liegt alſo in der göttlichen Cauſſalität.

Wenn dieſem nach der Körper nicht auf die Seele einwirkt; kann etwa die Seele auf den Körper einwirken? Die gewöhnliche Meinung iſt wieder dieſe, daß nach der carteſianiſchen Lehre die Seele allerdings auf den Körper einwirken, vermittelſt dieſer Einwirkung aber nur die Direction, nicht die Größe der Bewegung beſtimmen könne, weil dieſe Ein für Allemal durch die ſchöpferiſche Cauſſalität Gottes beſtimmt ſey. Allein Carteſius betrachtet ja die Bewegung als einen modus, der niemals von einer Subſtanz in die andere übergehen kann.*

Wenn nun aber weder der Körper auf die Seele, noch die Seele auf den Körper wirkt, wie iſt es denn zu begreifen, daß mit gewiſſen körperlichen Affectionen und Bewegungen geiſtige Thätigkeiten und umgekehrt verbunden ſind? Antwort: aus der göttlichen Cauſſalität. Dieſe wirkt in dem endlichen Geiſte diejenigen Vorſtellungen, welche den körperlichen Affectionen (die ſelbſt von Gott bewirkt werden) entſprechen. Ob dieſe Wirkungen der göttlichen Cauſſalität in dem Geiſte momentan ſind oder etwa nur eine göttliche Präformation zu denken ſey, iſt ungewiß. Ebenſo wirkt die göttliche Cauſſalität in dem Körper diejenigen Bewegungen, welche den Willens-Acten der Seele entſprechen; diejenigen aber, welche auf die Größe der Bewegung gehen, kann ſie nicht ausführen, weil dieſe (im Ganzen) auf unabänderliche Weiſe beſtimmt iſt, ſondern nur diejenigen, welche

* In Epist. I, 30. antwortet er auf den Einwurf: es ſey leichter, die Seele materiell und ausgedehnt zu denken, als ihr, wenn ſie nicht materiell und nicht ausgedehnt ſey, das Vermögen zuzuſchreiben, den Körper zu bewegen und von ihm bewegt zu werden, ſo: Man dürfe keinen Anſtand nehmen, der Seele eine ſolche Materie und Ausdehnung zuzuſchreiben; denn das heiße nichts anderes, als ſie mit dem Körper vereinigt denken; man werde doch bald erkennen, daß die Materie, die man dem Gedanken zuſchreibe, nicht der Gedanke ſelbſt und die Ausdehnung der Materie eine andere ſey, als die des Gedankens; denn jene ſey auf einen gewiſſen Ort beſchränkt und ſchließe davon jede andere Ausdehnung aus; dieſe aber nicht ebenſo.

Digitized by Google

sich auf die Direction der Bewegung beziehen. Uebrigens kommt es darauf an, ob C. der Seele eine von Gott unabhängige Selbstthätigkeit zuschreibt oder nicht; in jenem Falle würde Gott, so oft auf den Willen der Seele eine körperliche Bewegung folgt, auf den Körper einwirken, als Vollstrecker des menschlichen Willens; im anderen Falle kann die Vorstellung eines momentan-einzelnen göttlichen Einwirkens oder der Begriff göttlicher Präformation der psychischen und körperlichen Thätigkeiten Anwendung finden. *

So haben wir hier den Keim des sogenannten Systems der gelegenheitlichen Ursachen und des Systemes der prästabilirten Harmonie; jenes findet sich übrigens schon früher bei einer Secte arabischer Philosophen, den sogenannten Medabberim. **

Den Schluß des Ganzen bildet

die Ethik.

Wie die ersten selbstständigen Reformatoren der Philosophie überhaupt eine gewisse Scheue trugen, die Ethik in den Kreis ihrer philosophischen Untersuchungen und Darstellungen zu ziehen, so hat auch Cartesius nie in öffentlichen Schriften, sondern nur in vertrauten Privatbriefen theils an die Prinzessin Elisabeth, theils an die Königin von Schweden (Epist. I. 1—8.) seine ethischen Ansichten ausgesprochen; und giebt als Gründe dafür an, *** weil kein anderer Gegenstand den Verläumdungen Uebelwollender so reichen Stoff gebe, weil auch nur Fürsten oder solchen, die mit fürstlichem Ansehen bekleidet sind, zustehe, dem Betragen Anderer Gesetze vorzuschreiben; daher er auch den französischen Gesandten am schwedischen Hof, durch den er seine Briefe an die Prinzessin Elisabeth der Königin von Schweden übersendet, bittet, diese Briefe in keines Dritten Hände kommen zu lassen.

Die Gedanken, die er an Bemerkungen über Seneca's Abhandlung de vita beata anknüpft, sind im Zusammenhang dargestellt folgende:

* Dann fällt consequenterweise jene Unterscheidung in Bezug auf die Größe und Direction der Bewegung hinweg.

** Vergl. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 3. S. 127.

*** Cfr. Epistol. I, 34.

Digitized by Google

Man hat zwiſchen dem *höchſten Gute*, der *Glückſeligkeit* und dem *Endzweck unſeres Handelns* zu unterſcheiden.

Der Endzweck vereinigt das höchſte Gut (bonum supremum) und die Glückſeligkeit in ſich (bonum consummatum) und zwar in dem beſtimmten Verhältniſſe, daß er die durch das höchſte Gut bedingte Glückſeligkeit iſt. *

Das Gut iſt aber theils das abſolute, theils ein relatives. Abſolut gut iſt Gott, indem er unendlich vollkommener iſt, als die Creaturen.

Für uns (alſo relativ) gut iſt dasjenige, was in irgend einer Beziehung uns betrifft, und ſo beſchaffen iſt, daß es uns in irgend einer Beziehung vollkommen macht. Dieſem nach beſteht, wenn man den Begriff *allgemein* und *objectiv* nimmt, das höchſte Gut in dem Inbegriff aller Güter der Seele, des Körpers und des Glückes, die in irgend einem Menſchen vereinigt ſeyn können; für den *Einzelnen* aber und *ſubjectiv* iſt das höchſte Gut ein geiſtiges.

Denn kein anderes hat den gleichen Werth und iſt ebenſo in der Gewalt des Menſchen. Dieſes geiſtige Gut begreift zwar zweierlei in ſich, das Wiſſen des Guten und das Wollen des Guten; da aber die Erkenntniß oft über unſere Kräfte geht, ſo bleibt allein der Wille übrig, der abſolut in unſerer Gewalt iſt, und von dieſem kann nach meinem Ermeſſen der Menſch keinen beſſern Gebrauch machen, als daß er den feſten und beſtändigen Vorſatz habe, alles dasjenige genau zu thun, was er für das Beſte hält, aber auch alle Kräfte des Geiſtes anzuſtrengen, damit er dieſes Beſte richtig erkenne.

In einem ſolchen Streben nach der Erkenntniß des Guten, und in dem Handeln nach ſolcher Erkenntniß liegt die ganze *Tugend* (das erſte Element des ethiſchen Endzweckes). Wie nämlich alle Fehler aus dem Zweifel und der Schwachheit entſpringen, welche die Unwiſſenheit zum Grunde und die Reue zur Folge haben, ſo beſteht die Tugend einzig und allein in dem kräftigen Entſchluſſe, dasjenige zu vollbringen, was wir für gut halten. Aber freilich darf dieſer Entſchluß nicht aus Eigenſinn

* Im Folgenden werden die Begriffe des höchſten Gutes, der Glückſeligkeit, ſomit auch der des Endzweckes beſtimmt.

Digitized by Google

oder Hartnäckigkeit entspringen, sondern aus der Ueberzeugung, daß der Gegenstand von uns nach moralischer Möglichkeit geprüft und untersucht worden ist. Wenn dann auch dasjenige, was wir auf solche Weise thun (an sich oder objectiv) bös ist, so sind wir doch nichts desto weniger überzeugt, daß wir unsere Pflicht erfüllt haben, da hingegen derjenige nicht tugendhaft handelt, welcher eine (an sich) gute Handlung vollbringt, aber dabei entweder glaubt, nicht recht zu handeln, oder wenigstens die Natur seiner Handlung zu prüfen vernachlässigt hat.

Dieser tugendhafte Gebrauch des Willens verdient allein im eigentlichen Sinne Lob und Ruhm. Diese werden freilich auch den Gütern des Glücks zugetheilt; allein mit Recht ist nur die Tugend lobenswerth. Die übrigen Güter sind nur werth, daß man sie schätze (aestimentur), aber nicht, daß man sie achte und lobe (colantur et laudentur), außer soweit man voraussetzt, daß sie durch den rechten Gebrauch der freien Willkür erworben oder erhalten worden sind. Denn Ehre und Lob sind eine Art der Belohnung; aber gewiß außer dem, was vom Willen abhängt, ist Nichts weder der Belohnung noch der Strafe würdig.

Aus jenem rechten Gebrauche der freien Willkür fließt das höchste und dauerhafteste Vergnügen unseres Lebens (Glückseligkeit, das zweite Element des ethischen Endzweckes). Denn wenn man aufmerksam betrachtet, worin alle Arten des Vergnügens, deren wir empfänglich sind, bestehen; so findet man, daß jede, obwohl Vieles dabei von dem Körper abhängt, doch ganz und allein der Seele angehört. Dieser kann aber nur das Bewußtseyn, irgend ein Gut zu besitzen, Vergnügen gewähren. Dieses Bewußtseyn ist freilich oft nur eine sehr verworrene Vorstellung, und gerade die Verbindung der Seele mit dem Körper macht, daß sie sich sehr oft gewisse Güter viel größer vorstellt, als sie wirklich sind; aber wenn sie den wahren Werth derselben erkennt, so entspricht ihr Vergnügen immer der Größe des daraus entspringenden Gutes. Höheres aber und Vortrefflicheres ist in uns Nichts, als die freie Willkür, die uns gewissermaßen Gott ähnlich macht und seiner Herrschaft zu entziehen scheint; Nichts ist auch im eigentlichen Sinne mehr unser. Endlich bestätigt auch die Erfahrung, daß die Ruhe und innere Stille der Seele, welche dem Menschen aus dem Bewußtseyn entspringt, daß er,

Digitized by Google

ſoviel an ihm iſt, nach Erkenntniß und Vollbringung des Guten ſtrebe, viel angenehmer, dauernder und gediegener iſt, als alle irgendwo anders her kommende Freuden.

Dieſes, mit dem rechten Gebrauch der Freiheit verbundene Vergnügen nennt Carteſius *beatitudo*, um es von der *felicitas* zu unterſcheiden, welche allein von den äußeren Dingen abhängt; er findet es (wie ſchon im vorigen Satze liegt) in der *animi tranquillitas* und bemerkt dabei:

Wenn ich überlege, was das Leben glücklich machen könne; ſo finde ich, daß es zweierlei iſt: das der einen Art hängt von uns ab, nämlich Tugend und Weisheit, das der andern Art nicht, wie Ehre, Reichthum, Geſundheit. Nun iſt es freilich gewiß, daß bei gleicher Weisheit und Tugend Derjenige, welcher von Natur eine gute körperliche Bildung hat, nicht krank iſt, und an keiner Sache Mangel leidet, vollkommener befriedigt iſt, als der Arme, Kranke, Krüppelhafte. Allein wie ein kleineres Gefäß voller ſeyn kann, als ein größeres, wenn es gleich weniger Flüſſigkeit enthält; ſo kann, wenn man die Glückſeligkeit eines Jeden in den allſeitigen und vollkommenen Genuß ſeiner nach der Vernunft geordneten Wünſche ſetzt, auch der Aermſte von dem Schickſale und von der Natur am mindeſten Begünſtigte doch ebenſo vollkommen zufrieden ſeyn als Andere. Und dieſe Glückſeligkeit kommt allein in Betracht; denn über die andere wäre es überflüſſig, Unterſuchungen anzuſtellen, weil ſie durchaus nicht in unſerer Gewalt iſt. * Auch glaube ich, es könne jeder ſein Gemüth in eine ſolche Verfaſſung ſetzen, daß er, ohne irgend ein fremdes Gut zu erwarten, mit ſich ſelbſt zufrieden iſt. Nur hat er folgende drei moraliſche Regeln zu beobachten:

1) Soll er ſeinen Verſtand ſo gut als möglich gebrauchen, um zu erkennen, was er unter allen Umſtänden des Lebens zu thun und zu laſſen habe. Um zu einem ſolchen richtigen Urtheile immer gefaßt zu ſeyn, wird theils Erkenntniß der Wahrheit erfordert, theils Fertigkeit, ſich bei jeder vorkommenden Gelegenheit

* Unter der Glückſeligkeit, die in der Einheit mit der Tugend den ethiſchen Endzweck ausmacht, verſteht alſo Carteſius nicht (wie z. B. Kant und Ariſtoteles) die ſogenannte äußere oder phyſiſche, ſondern das mit dem Bewußtſeyn der Tugend unmittelbar (analytiſch-) verbundene (geiſtige) Gefühl.

Digitized by Google

des Erkannten zu erinnern und bei demselben sich zu beruhigen. Nun hat aber außer Gott Niemand die vollkommene Erkenntniß, wir müssen uns also für unsern Gebrauch mit den uns zuträglichsten Wahrheiten begnügen.

Die erste dieser Wahrheiten ist, daß ein Gott ist, von dem Alles abhängt, dessen Vollkommenheit unendlich, dessen Macht unermeßlich ist und dessen Rathschlüsse untrüglich sind. Damit lernen wir Alles, was uns begegnet, als eine Schickung Gottes ertragen; und weil die Vollkommenheit der ächte Gegenstand der Liebe ist, so finden wir uns auch zur Liebe gegen Gott so geneigt, daß wir selbst aus unserem Unglück Freude schöpfen, gedenkend, daß eben in diesem Gottes Wille erfüllt wird.

Die andere Wahrheit ist, daß unsere Seele eine in Beziehung auf den Körper selbstständige Existenz hat, viel edler als der Körper ist und unzähliger Genüsse fähig, die in diesem Leben gar nicht vorkommen. Diese Ueberzeugung vertreibt die Furcht vor dem Tode und zieht unser Gemüth von dem Irdischen so sehr ab, daß wir nicht ohne Verachtung auf alles dasjenige herab sehen, was von der Laune des Glückes abhängt.

Die dritte Wahrheit ist, daß die Werke Gottes unendlich und unermeßlich sind. Meinen wir, außer dem Himmel sey ein leerer, eingebildeter Raum, der Himmel aber um der Erde, und die Erde um des Menschen willen gemacht, so werden wir zu dem Gedanken geneigt, die Erde sey unser vornehmster Sitz und nichts Besseres, als dieses Leben, sey uns vorbehalten. Und wenn wir, unsere wahren Vollkommenheiten übersehend, den anderen Creaturen Unvollkommenheiten, die sie nicht haben, andichten, um uns über sie zu erheben, wenn wir in thörichtem Uebermuth in Gottes Rath seyn und mit ihm die Welt regieren wollen; so verursacht dieß unendlich viel eitle Unruhe und Bekümmerniß.

Die vierte Wahrheit ist, daß kein Mensch für sich, sondern als Theil des Ganzen besteht, das Wohl des Ganzen aber dem des Einzelnen vorangeht. Durch diese Betrachtung wird der Egoismus verdrängt, der alle Freundschaft, Treu und Glauben, und überhaupt alle Tugend aufhebt, dagegen die heroische Gesinnung gepflanzt, die nicht aus Stolz und Ruhmsucht, auch nicht im Unverstand, sondern weil es Pflicht ist und fremdes Wohl befördert, sich für Andere aufopfert.

Digitized by Google

Dieß ſind die veritates physicæ, von welchen Carteſius (Epist. I. 3) ſagt, ſie ſeyen fundamentum altissimæ et perfectissimæ Ethicæ.

Hiezu kommen aber noch viele andere Wahrheiten, nämlich, daß unſere Leidenſchaften uns die Güter, wornach ſie ſtreben, immer größer vorſpiegeln, als ſie wirklich ſind, daß die körperlichen Vergnügungen viel vorübergehender ſind, als die geiſtigen, und unſere Erwartungen nie befriedigen. Daher ein weſentliches Erforderniß zur Glückſeligkeit und ein weſentlicher Theil der Tugend darin beſteht, daß man den wahren Werth aller geiſtigen und körperlichen Vollkommenheiten ohne Leidenſchaft betrachte und prüfe, um (weil man meiſtens einige hingeben muß, um andere zu genießen) immer die beſten zu wählen.

Endlich ſoll man auch die Sitten derjenigen Gegenden, in welchen man lebt, unterſuchen, damit man wiſſe, wiefern ſie nachzuahmen ſind; und wenn man auch nicht ein ganz zuverläſſiges Wiſſen hat, ſo ſoll man ſich doch beſinnen, und über die im Leben vorkommenden Gegenſtände die wahrſcheinlichſte Anſicht ergreifen, damit man, wenn gehandelt werden ſoll, nicht unentſchloſſen ſey; denn die Unentſchloſſenheit allein erzeugt Kummer und Reue.

Dieß ſind die zum moraliſchen Handeln nothwendigen Wahrheiten und Ueberzeugungen.

Dieſes alles ſoll aber, wie geſagt, auch zur Fertigkeit (habitus) werden. Denn ſelten fehlt man aus Mangel an theoretiſcher Kenntniß der Pflicht, ſondern man fehlt aus Mangel an entſchiedener Fertigkeit, dem Pflichtmäßigen beizuſtimmen.

2) Soll der Menſch den feſten und beſtändigen Vorſatz haben, alles dasjenige zu thun, was ſeine Vernunft gut heißt, ohne ſich durch Begierden und Leidenſchaften abwenden zu laſſen.

3) Soll er bedenken, daß, ſo lange er nach den Vorſchriften der Vernunft lebt, alle die Güter, die er bei dieſem vernünftigen Handeln entbehrt, gänzlich außer ſeiner Macht ſind, und ſich alſo daran gewöhnen, dieſelben gar nicht zu wünſchen; denn nur Verlangen und Reue kann unſere innere Ruhe ſtören. Uebrigens ſind nicht alle Wünſche mit der Glückſeligkeit unvereinbar, ſondern nur diejenigen, welche von Ungeduld und Kummer begleitet werden. Auch iſt es gar nicht nothwendig, daß unſere Vernunft

Digitized by Google

ſich nie täuſche; es genügt das Bewußtſeyn, immer ſtandhaft und tugendhaft genug geweſen zu ſeyn, um zu thun, was wir als das Beſte erkannten, und ſo reicht die Tugend allein hin, um uns in dieſem Leben glücklich zu machen.

Seine Anſicht über das, was zum tugendhaften Handeln beſtimmen kann und beſtimmt, ſpricht er in folgendem Gleichniß aus (Epist. I, 5.) Quemadmodum præmium propositum sagittarios movet, ut ad scopum collineent, qui tamen præmium auferre nequeunt, nisi scopum videant; contra vero, qui scopum vident, non ideo ad collineandum adducuntur, nisi sciant destinatum esse victori præmium: sic virtus, quæ scopus est, cum sola ob oculos ponitur, sui desiderium non movet, animi vero tranquillitas, quæ præmium ejus est, non potest obtineri nisi ab eo, qui virtutem amplectitur.

Ueber den Staat, den Begriff, den Zweck und die Verfaſſung derſelben hat ſich Carteſius nicht ausgeſprochen. Dürfte man auf die Aeußerung: „non esse nisi Principum aut eorum, qui Principum autoritate muniti sunt, alienis moribus leges ponere“ Gewicht legen; ſo würde die Anſicht des Carteſius die ſeyn, daß die vorhin angeführten ethiſchen Lehren entweder in die Sphäre der jetzt ſo genannten ſubjectiven moraliſchen Freiheit fallen und ſonach auf keine allgemeine Anerkennung Anſpruch machen dürfen, oder aber nur demjenigen ethiſchen Gebiet angehören, wohin die Geſetzgebung des Staates gar nicht reicht, nicht reichen kann und nicht reichen ſoll; wie Spinoza in ſeinem Tract. polit. Cap. III. §. 10 mit Berufung auf §. 8. und Cap. II. §. 11. ſagt: Mens quatenus ratione utitur, non summarum potestatum, sed sui juris est. Atque adeo vera Dei cognitio et amor nullius imperio subjici potest, ut nec erga proximum charitas.

Dieß wäre die Carteſianiſche Philoſophie, bei deren Darſtellung wir länger verweilten, weil ſie der Keim iſt, aus welchem ſich in der nächſt folgenden Zeit mehrere bedeutende philoſophiſche Syſteme entwickelten. Um dieſes Verhältniß wenigſtens in den weſentlichſten Hauptpunkten deutlich zu machen, wollen wir, ehe wir die hiſtoriſche Darſtellung fortſetzen, ein allgemeines Urtheil über die carteſianiſche Philoſophie uns zu bilden ſuchen.

Carteſius faßte den herzhaften Entſchluß, die Philoſophie als Wiſſenſchaft mit dem ganz unabhängigen, unbefangenen,

Digitized by Google

freien Geiſte zu begründen und durchzuführen; das reine Denken ſollte in ihr herrſchen, ihren Charakter beſtimmen, ihren ganzen Bau durchdringen und zuſammenhalten. Die Aufgabe war eine gedoppelte, das Prinzip und die Methode für die Entwicklung des Prinzipes zu finden, darauf war auch die Intention und das Bemühen des C. gerichtet.

Er geht von dem Bewußtſeyn des Ich, dem Selbſtbewußtſeyn aus; in ſofern hatte ſeine Philoſophie die Anlage zu einer blos ſubjectiven Lehre. Allein er nimmt von dieſem Punkte aus ſogleich, nachdem er ſich der reinen Selbſtſtändigkeit des Ich verſichert hat, die merkwürdige Wendung zu der Idee Gottes, indem er ſagt, das Bewußtſeyn Gottes falle (nicht der Zeit, ſondern dem Weſen nach) mit dem Bewußtſeyn des Ich in denſelben Moment. Das Verhältniß mußte nun ſo werden, daß die Idee Gottes Prinzip und Grund alles Denkens iſt, alles Wirkliche, das Ich ſelbſt mit ſeinem Bewußtſeyn, mit den Thatſachen und Geſetzen des Denkens von Gott aus erkannt werden ſoll. Dieſe Grundidee ſeines Syſtems verfolgte nun zwar C. im Allgemeinen mit ſolcher Conſequenz, daß ihm Gott nicht nur in der Körper-, ſondern auch in der Geiſter-Welt die Alles hervorbringende, ordnende und verknüpfende Urſache wurde, welcher er auch die Freiheit und Selbſtthätigkeit der Geiſter zum Opfer brachte. Allein in der Ausführung gewann das Syſtem doch nicht die Einheit; und der Grund hievon lag in ſeiner Anſicht von dem Weſen der Körperwelt. Dieſes iſt die Ausdehnung mit rein-mechaniſchen Geſetzen. Dieſes ausgedehnte Weſen wußte er ebenſo wenig in eine innere Beziehung zu Gott, als in ein unmittelbares, lebendiges Verhältniß zu dem endlichen Geiſte zu bringen. Vielmehr wurde Gott in eine blos äußerliche Verbindung mit der Körperwelt gebracht, als dasjenige Weſen, welches mit ſeiner allmächtigen Kraft die Maſſe vertheilt und die Theile in Bewegung ſetzt; die endliche Welt ſebſt ſchied ſich in zwei Sphären, die zwar in Gott, als ihrem gemeinſchaftlichen Prinzip geeiniget, aber in Beziehung zu einander iſolirt ſind (Dualismus). Es fehlte, was das Verhältniß Gottes zu der Körperwelt und der Körperwelt zu der Geiſterwelt betrifft, durchaus an der lebendigen Copula, die erſt mit der dynamiſchen und geiſtigen Anſicht von der Natur gefunden werden konnte. Hiermit glauben

Digitized by Google

wir dasjenige bezeichnet oder wenigstens angedeutet zu haben, was die cartesianische Philosophie in dieser oder in jener, in positiver oder negativer Weise Anregendes für das philosophische Denken hatte. Sie gewann bald, zunächst in Holland, Freunde und Anhänger und diese hatten das Glück, an der neuerrichteten Universität zu Utrecht angestellt zu werden, wo sie Gelegenheit fanden, dieselbe schnell und weit zu verbreiten. Die ersten waren Renery und ein Schüler von ihm, Henri de Roi oder Regius; jener in der philosophischen, dieser in der medicinischen Facultät. Jener starb bald und gegen diesen erhob sich, eifersichtig auf den Ruhm, den Cartesius und seine Philosophie gewann, Voëtius, Professor primarius theologiæ und erster Geistlicher in Utrecht. Seine Tendenz war, die cartesianische Philosophie, als der protestantischen Religion und der politischen Ruhe der Vereinigten Staaten gefährlich, von der Universität zu verdrängen und zu dem Ende machte er (1639) Thesen über den Atheismus bekannt, worin er den Cartesius, ohne ihn jedoch zu nennen, als Atheisten darstellte. Der Streit wurde immer heftiger; denn die cartesianische Philosophie bekam auch Anhänger an mehreren holländischen Theologen, welche sie auf die Dogmatik anwendeten, welche (wie sich Arnold in seiner unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie II. S. 141 ausdrückt) in ihren Schriften die principia Cartesii verfochten und in ihre Theologie eingeführt haben, nach Art derer akademischen oder Schul-Theologen, welche insgemein in dem Wahn stehen, und andere bereden, als wenn in der Gottesgelehrtheit keine rechte Weisheit, Wahrheit, Deutlichkeit, Lieblichkeit oder Tiefe aus Gottes Licht zu finden wäre, wenn man ihr nicht durch Vernunftgründe, philosophische Redensarten und Grillen zu Hilfe käme, und diese unter die klaren Aussprüche des h. Geistes mengete. Aus welchem allgemeinem Betrug der Schulgelehrten, auch sowohl unter Cartesianern als anderen soviel Elend und Greuel, sonderlich mit dem Schulgezänk der zerrütteten Sinne entstanden ist, daß es auf allen Seiten dem babylon'schen Thurmbau ähnlicher als einem friedensvollen Sion sieht.

In Folge dieser Ereignisse beschlossen im J. 1656 die holländischen Classen, d. h. die Versammlungen der Lehrer in gewissen Districten: man müsse zu den Waffen greifen und nicht

Digitized by Google

dulden, daß die herrſchſüchtige Philoſophie in die Gränzen der Theologie einfalle. Durch dieſen Beſchluß wurden auch die Staaten von Holland aufgeregt und gaben noch in demſelben Jahr das Geſetz, daß Niemand weder die Schriften des Carteſius leſen, noch die h. Schrift nach der Philoſophie auslegen ſolle. Im folgenden Jahr wurde auf der Verſammlung zu Delft beſchloſſen, daß Niemand ein geiſtliches Amt bekommen ſolle, der nicht vorher verſpreche, daß er weder die Lehren des Carteſius ausbreiten, noch die Gottesgelahrtheit durch fremde Zierrathen verunſtalten wolle. Gleiche Geſetze wurden hernach nicht nur in, ſondern auch außer Holland hie und da gegeben. Indeſſen trotz allen dieſen Verfolgungen, die ſich theils aus der ſtarren und eigennützigen Anhänglichkeit an das Alte und Herkömmliche, theils aus der Intoleranz der Reformirten gegen Carteſius, den Katholiken, erklären laſſen, machte ſich die carteſianiſche Philoſophie in Holland und in den Niederlanden Bahn. Was ihr Schickſal in Frankreich betrifft, ſo traten zwar Gaſſendi und Arnauld (Lehrer an der Sorbonne und Janſeniſt) mit Einwürfen gegen die Meditationes auf; ſie wurde angegriffen von Huet in ſeiner Censura philosophiæ Cartesianæ, Paris 1689 (4. Ed. 1694) und in ſeinen Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme, Paris 1692, auch von dem Jeſuiten Gabriel Daniel in ſeinem Voyage du monde de des Cartes 1691. (Iter per mundum Cartesii, 1694) und in ſeinen Nouvelles difficultés proposées par un Peripateticien à l'Auteur du voyage du monde de des Cartes 1694 (Novæ difficultates propositæ a Peripatetico etc.), wie denn überhaupt die Jeſuiten ihr nicht hold waren. Allein ſie fand auf der anderen Seite an den Mitgliedern der Congregation de l'Oratoire und an Janſeniſten von Port royal ebenſo talentvolle als eifrige Anhänger und Vertheidiger. Hiezu geſellten ſich Claude Clerſier, Jacques Rohault, Pièrre Sylvain Regis. Dieſem Letzteren waren Vorleſungen über die carteſianiſche Philoſophie in Paris durch den dortigen Erzbiſchof auf Klage der Jeſuiten verboten worden, doch bekam er Erlaubniß, ſein Systeme de Philosophie, contenant la Logique, la Metaphysique, la Physique et la Morale, Paris 1690 (Amſterdam 1691), herauszugeben, worin er die carteſianiſche Philoſophie in einer vollkommeneren

Digitized by Google

wissenschaftlichen Form darstellte, als es vom Urheber selbst geschehen war.

Ihre eigenthümliche weitere Entwicklung und Ausbildung erhielt jedoch die cartesianische Philosophie zunächst durch den Arzt de la Forge und durch Arnold Geulincs.

Die Ansicht von der Welt, daß in derselben kein von Gott unabhängiges Handeln und Wirken, ja nicht einmal Selbstthätigkeit sey, sondern immer und überall Gott und die göttliche Caussalität wirke; mit anderen Worten, die Vernichtung aller Natur-Caussalität, die Behauptung, daß die göttliche Caussalität die allein thätige, Alles nur leidendes Werkzeug dieser göttlichen Caussalität sey, wurde zunächst von de la Forge (Traité de l'esprit de l'homme Paris 1664; lat. Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, Amsterd. 1669 (1708) und Bremen 1673), noch entschiedener aber von Arnold Geulincs mit weiteren Gründen bestätigt und ausgebildet. *

De la Forge lehrte nämlich ganz deutlich und bestimmt, die Seele könne nicht auf den Körper und der Körper nicht auf die Seele, ja auch nicht Körper auf Körper wirken, sondern in allen Fällen müsse man auf eine und ebendieselbe allgemeine Ursache zurückgehen, nämlich auf Gott; wobei zu bemerken ist, daß de la Forge überzeugt war, in allen diesen Sätzen weiter nichts zu geben, als die reine und ächte Lehre des Cartesius. Eben so gewiß ist es, daß de la Forge behauptete, der Körper könne auch sich selbst nicht bewegen, sondern das immer und überall wirksame Prinzip, wodurch jeder Körper bewegt werde, sey die göttliche Macht. Ja es finden sich bei ihm einige Ausdrücke, welche dahin gedeutet werden können, daß de la Forge auch den Seelen eine von göttlicher Bestimmung unabhängige Wirksamkeit abgesprochen habe, und somit einen Schritt weiter gegangen sey, um das System der gelegenheitlichen Ursachen zu vollenden, als Cartesius.

Ganz unumwunden machte diesen weiteren Schritt Arnold Geulincs (geb. 1625 zu Antwerpen, und gest. 1669 als Lehrer der Philosophie zu Leiden).

* Vergl. meine kleine Schrift: die Leibnitz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen. Tüb. 1822.

Digitized by Google

In seiner Ethica oder *Γνωθι σεαυτον* Amsterdam 1665 und Lugd. Batav. 1675 argumentirt er auf folgende Weise:

Ich sehe Vieles und Mannigfaltiges außer mir; ein Körper steht in näherer Verbindung mit mir, schon insofern, als ich vermittelst desselben die übrigen wahrnehme; wegen dieser näheren Verbindung mit mir nenne ich ihn meinen Körper. Dieser Körper, den ich nicht gemacht habe, bewegt sich auf mannigfaltige Weise nach meinem Willen; aber diese Bewegung mache ich nicht.

Geulincs bemerkt, über diesen Satz werde man lachen, bis die wahre Philosophie dieses Lachen lächerlich mache und setzt hinzu: So ist es, wir mischen uns gerne (ich weiß nicht aus welchem angebornen Stolze) in das göttliche Wirken ein; denn weil er durch Bewegen die Welt macht, so wollen wir seine Nebenbuhler seyn, indem wir behaupten, wenigstens dieses unser Körperchen bewegen zu können. Die Gründe, die Geulincs für seine Behauptung anführt, sind folgende:

1) Ich weiß nicht, wie jene Bewegung vollzogen wird; und wenn ich es auch aus physischen Gründen und anatomischen Erfahrungen einigermaßen weiß, so fühle ich doch deutlich, daß ich in der Bewegung meiner Glieder von diesem Wissen nicht geleitet werde, denn ich bewegte meine Glieder ebenso fertig oder vielleicht noch fertiger damals, als ich von jenem Allem nichts wußte.

Wollte man aber behaupten, man könne dennoch die Bewegung seiner Glieder machen, wenn man gleich nicht wisse, wie sie gemacht werden; so könnte man auch mit demselben Rechte behaupten, man habe die Ilias des Homer gemacht oder die Mauern der Semiramis oder die Pyramiden, oder man mache den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter.

Der Ueberzeugungskraft dieses Grundes steht allein das Vorurtheil im Wege, daß die Naturdinge wirken, ohne doch zu wissen, was und wie sie wirken. Die in die wahre Philosophie Eingeweihten wissen aber wohl, daß nicht die Sonne das Licht, nicht das Feuer die Wärme macht, sondern daß der Beweger dieses Alles zunächst und unmittelbar hervorbringt, indem er den verschiedenen Theilen der Materie verschiedene Bewegungen mittheilt und sie insofern als seine Werkzeuge gebraucht. Daher man sich über die Unverschämtheit der peripatetischen

Digitized by Google

Schule wundern muß, welche die natürlichen Dinge in die Classe der wirkenden Ursachen setzt. Durch solche Erdichtungen macht man sich geflissentlich Gott dunkel, der sogleich aus dem Grundsatze klar wird: wovon du nicht weißest, wie es geschieht, das thust du nicht.

2) Die Bewegung erfolgt oft nicht, wenn wir sie wollen, oft erfolgt sie, wenn wir sie nicht wollen; die Bewegung ist also aus einer von uns und unserem Willen verschiedenen Ursache da oder nicht da.

Kann ich sonach meinen Körper nicht bewegen, so noch viel weniger andere Körper.

Ich wirke also überhaupt Nichts außer mir, was ich wirke, bleibt innerhalb meiner und ein anderes Wesen belebt meine Handlung, wenn sie außer mich hinausgeht.

Oder richtiger und bestimmter:

Gott hat auf eine unbegreifliche Weise mit meinem Willen gewisse Bewegungen des Körpers verknüpft; wenn jene Bewegungen meiner Willensthätigkeit folgen oder sie begleiten, so scheint mein Wille in meinen Körper überzugehen und nach außen zu streben, dieß ist aber nur eine tropische und figürliche Redensart.

Bloßer Beschauer dieser Maschine bin ich also; aber auch, in wiefern ich dieses bin, muß untersucht werden.

Geulincs bemerkt, daß die Affection der Sinnenorgane noch nicht das Wahrnehmen sey, daß die Simenorgane zwar allerdings etwas zum Wahrnehmen beitragen, aber nicht in Folge unserer, sondern in Folge einer anderen Caussalität und Thätigkeit.

Er schließt sodann: wie meine Thätigkeit nicht zu den Dingen der Welt reicht, so reichen auch die Wirkungen dieser Dinge nicht zu mir. Meine Thätigkeit bleibt innerhalb meiner, und die Thätigkeit der anderen Dinge bleibt innerhalb derselben; wer meine Thätigkeit in die Dinge übergehen läßt, ist Gott, und eben derselbe läßt die Thätigkeit der Dinge in mich übergehen.

Hierbei läugnete dann Geulincs ganz deutlich und unumwunden, daß es irgend eine von der göttlichen Bestimmung unabhängige Willensthätigkeit gebe.

Es sagt nämlich jener Satz, Gott hat auf eine unbegreifliche Weise mit meinem Willen gewisse Bewegungen meines Körpers

Digitized by Google

verknüpft, sey nicht so zu verstehen, als ob mein Wille den Beweger veranlasse, meine Glieder zu bewegen, sondern derselbe, welcher der Materie die Bewegung gegeben und Gesetze vorgeschrieben hat, hat auch meinen Willen gebildet und auf diese Art die zwei so verschiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und die Thätigkeit meines Willens so mit einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung vorhanden ist, wie er sie will, und umgekehrt, wenn eine Bewegung vorhanden ist, mein Wille will, ohne daß das eine auf das andere Caussalität oder Einfluß hat.

Wie von zwei Uhren, die genau mit einander nach dem Laufe der Sonne gerichtet sind, wenn die eine schlägt und die Stunde angiebt, die andere eben so oft schlägt und dieselbe Stunde angiebt ohne irgend eine Caussalität, wodurch die eine diese Wirkung in der anderen hervorbringt, sondern blos und allein wegen der Unabhängigkeit, in welche beide durch dieselbe Kunst und denselben Fleiß gesetzt worden sind; so begleitet z. B. die Bewegung der Zunge meinen Willen zu sprechen und dieser Wille jene Bewegung, aber jene hängt nicht von diesem, und dieser nicht von jener ab, sondern beides von demselben höchsten Künstler, welcher die zwei auf eine unbegreifliche Weise mit einander verbunden und aneinander gekettet hat.

Betrachten wir nun diese Lehre, so liegt darin

1) der besondere Satz, daß Körper und Seele nicht auf einander wirken, sondern die wechselseitige Beziehung beider im Thun und Leiden durch die göttliche Caussalität vermittelt wird;

2) der allgemeine Satz, daß überhaupt kein Ding auf das andere einwirkt, sondern wieder die wechselseitige Beziehung aller Dinge in ihrem Thun und Leiden durch die göttliche Caussalität vermittelt wird;

3) der Satz, daß es durchaus keine von Gott und der göttlichen Caussalität unabhängige Thätigkeit der endlichen Dinge giebt.

In Beziehung auf diesen Satz kommt es darauf an: Ob Geulincs den endlichen Dingen zwar eine von der göttlichen Bestimmung unabhängige Thätigkeit abspricht, aber doch Selbstthätigkeit zuschreibt, oder ob er auch diese läugnet.

In jenem Falle wäre seine Ansicht diese: Gott hat die

Digitized by Google

Thätigkeit, die den endlichen Dingen zukommt, in jedem einzelnen, für ſich und in Beziehung mit allen übrigen auf nothwendige Weiſe vorherbeſtimmt, ſo daß dieſe Thätigkeiten alle mit einander ein in ſich übereinſtimmendes Ganze ausmachen; dann würde ſeine Lehre mit der Leibnitz'ſchen von der präſtabilirten Harmonie zuſammenfallen.

Aber Geulincx verwirft und läugnet offenbar alle Naturcauſſalität; er findet ſie unvereinbar mit der göttlichen Cauſſalität und mit der Thatſache, daß die endlichen Dinge nicht wiſſen, kein Bewußtſeyn haben von dem, was ſie thun.

Dieſemnach wäre ſeine Anſicht dieſe:

Kein Ding wirkt im eigentlichen Sinne weder für ſich noch auf ein anderes, ſondern alle Thätigkeit und Wirkſamkeit, die in der Natur erſcheint, iſt die immer und überall wirkſame Thätigkeit Gottes.

Hier haben wir das Syſtem der gelegentlichen Urſachen; denn das Eigenthümliche dieſes Syſtemes liegt nicht darin, daß es die Wechſelwirkung der Dinge läugnet, auch nicht darin, daß es eine von der göttlichen Beſtimmung unabhängige Cauſſalität in der Natur läugnet, ſondern darin, daß es alle Naturcauſſalität läugnet. Es giebt in der Natur keine Urſache im wahren und eigentlichen Sinne, keine wirkende Urſache, ſondern alles iſt nur gelegentliche oder veranlaſſende Urſache, d. h. A iſt Urſache von B, heißt in jedem Falle, das B mag ein von A verſchiedenes Ding ſeyn, oder eine Veränderung von A, ſo viel: weil Gott A gewirkt hat, ſo wirkt er B; in dem Bewirken des A liegt für Gott die Veranlaſſung, das B zu wirken, ohne daß A für ſich wirkte und in dieſem für ſich Wirken das B wirkte.

Auf dieſe Weiſe ward der göttlichen Cauſſalität alle Naturcauſſalität zum Opfer gebracht, es ſoll nicht nur keine von Gott unabhängige Naturcauſſalität, ſondern gar keine Cauſſalität ſeyn, außer der allein immer und überall wirkſamen Cauſſalität Gottes. Dieß drückt ſich auch in der Ethik des Geulincx aus.

Das Weſen der Tugend ſetzt er in die ausſchließliche Liebe der richtigen Vernunft (rectæ rationis amor unicus), welche ſich in vier, von ihr unmittelbar ausfließenden, beſonderen (ſogen. Cardinal-) Tugenden manifeſtirt: Achtſamkeit auf die Vorſchriften der Vernunft (auscultatio rationis, diligentia), Gehorſam

gegen dieſe Vorſchriften (obedientia, quae vetanti rationi omissionem accommodat, mandanti actionem, exsecutio rationis), Angemeſſenheit mit dem Maaße der Vernunft (justitia, adaequatio rationis, resecare, quod ultra mensuram super est, — puritas, et supplere quod ad plenam mensuram deest, — perfectio); endlich Demuth (humilitas, contemtio sui prae amore Dei et rationis, beſſer: incuria sui, non positiva, sed negativa, — inspectio sui et despectio sui. Vrgl. oben S. 200). Der Wahlſpruch der Demuth iſt: „ubi nihil valeo, nihil volo.“ und ihre Belohnung: „Deus ipse me recipiet.“ Der Grundcharakter dieſer Ethik iſt: Gänzliche (abſolute) Hingebung an den Willen Gottes; „Redi ad sanam mentem, anime mi, ubi nihil vales, nihil velis: et in hoc uno monito vertitur totius Ethicae cardo.“ *

Mit dieſer entſchieden pantheiſtiſchen und fataliſtiſchen Conſequenz der carteſianiſchen Philoſophie machen wir wohl den ſchicklichen Uebergang zu der des

18. Spinoza.

(Vrgl. S. 24 ff.) Zuerſt wollen wir ſehen, mit welcher Geſinnung Spinoza an die philoſophiſche Forſchung gieng

* Von dem Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen machte Balthaſar Becker (1634—1698), zuletzt Prediger in Amſterdam, eine ſehr wohlgemeinte praktiſche Anwendung, indem er damit den Aberglauben bekämpfte, daß gute und böſe Geiſter theils auf die menſchliche Seele und ihre Zuſtände, theils auf die Körperwelt und ihre Veränderungen einwirken. Er zeigte jenem Syſteme gemäß (in ſeiner Schrift: „die bezauberte Welt“ wovon a. 1690 das erſte Buch, a. 1691 die übrigen drei Bücher in Amſterdam erſchienen), daß ſolche Einwirkungen nur durch göttliche Kraft geſchehen können, und man alſo ſagen müßte, Gott befördere die Abſichten der böſen Geiſter. Er begnügte ſich indeſſen nicht, die innere Unmöglichkeit ſolcher Einwirkungen zu beweiſen, ſondern ſuchte auszuführen, daß alle Erzählungen von angeblichen Geiſterwirkungen nur Mährchen ſeyen, hervorgegangen aus Unwiſſenheit und Aberglauben oder unedlen Abſichten, auch daß diejenigen Stellen der Bibel, welche dieſem Glauben günſtig zu ſeyn ſcheinen, als Accommodationen zu nehmen ſeyen. Der arme Mann ſollte auf Verlangen von Theologen widerrufen, und wurde, weil er ſich deſſen weigerte, ſeines kirchlichen Amtes entſetzt; ein merkwürdiges Factum, wornach man das Maaß von Intelligenz und Wahrheitsſinn ſchätzen kann, mit welchem die damaligen Gegner der Philoſophie begabt waren!

Digitized by Google

und welchen Weg er einschlug, um zu seinem Zwecke zu gelangen. *

Nachdem mich die Erfahrung belehrt hatte, daß alle Gegenstände meiner Hoffnung und meiner Furcht an und für sich weder gut noch übel sind, sondern nur sofern sie mein Gemüth afficiren, entschloß ich mich endlich zu untersuchen, ob es Etwas gebe, das, wenn ich es gefunden und erlangt hätte, die höchste und unvergängliche Freude gewähren könnte. Was ist aber das wahre Gut? und was das höchste Gut?

Um die richtige Erkenntniß hiervon zu erlangen, muß man bemerken, daß die Begriffe von Gut und Uebel nur relative Begriffe sind, so daß man eine und dieselbe Sache in verschiedenen Beziehungen gut und übel nennen kann, wie es sich auch mit den Begriffen von Vollkommen und Unvollkommen verhält; denn an sich ist Nichts vollkommen noch unvollkommen, besonders wenn man erwägt, daß Alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur geschieht. Da aber der Mensch auf der einen Seite zu schwach ist, diese Ordnung zu erkennen, auf der anderen Seite den Begriff einer menschlichen Natur hat, die viel stärker als die seinige ist, auch kein Hinderniß sieht, eine solche stärkere Natur zu erlangen, so sucht er die Mittel, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit führen können; diese Mittel nennt er wahre Güter und das höchste Gut scheint ihm darin zu liegen, daß er mit Anderen zu einer vollkommenen Natur gelange.

Um diesen Zweck zu erreichen, werden erfordert Kenntniß der Natur, Gründung einer menschlichen Gesellschaft, Bearbeitung der Moral, der Philosophie und der Pädagogik, um die Menschen in geistiger Hinsicht erziehen zu können, aber auch die Heilkunde, weil die Gesundheit eine wesentliche Bedingung und ein wesentlicher Theil menschlicher Vollkommenheit ist, ferner die mechanischen Künste, weil dadurch manches Hinderniß überwunden, viel Zeit und Mühe erspart wird; vorzüglich aber Läuterung (emendatio) des Verstandes, damit man ohne Irrthum die Dinge zu erkennen vermöge. ** Dieß führt auf

* Vrgl. seine Schrift: De Intellectus emendatione.

** Alle menschliche Wissenschaften beziehen sich auf Einen und denselben

die Wissenschafts-Lehre

des Spinoza. In derselben zählt er zuerst die verschiedenen Arten (und Stufen) der Erkenntniß auf, um die beste auswählen zu können. Es sind aber deren vier:

1) Erkenntniß vom Hörensagen oder vermittelst irgend eines willkürlichen Zeichens; so weiß ich meinen Geburtstag, kenne meine Eltern;
2) Erkenntniß aus unbestimmter Erfahrung, d. h. einer solchen, die, nicht vom Verstande bestimmt, sich zufällig darbietet, und für gewiß gehalten wird, weil wir keine andere widerstreitende haben, z. B. daß ich sterben werde;
3) Erkenntniß, wo das Wesen einer Sache aus einer anderen erschlossen wird, aber nicht auf adäquate Weise, z. B. wenn man von einer Wirkung auf eine Ursache, oder von irgend einem Allgemeinen aus schließt, bei welchem immer eine gewisse Eigenschaft ist; endlich
4) diejenige Erkenntniß, wo ein Ding durch sein Wesen allein oder durch seine nächste Ursache erkannt wird.

Von diesen vier Arten der Erkenntniß ist die letztgenannte die vollkommenste und brauchbarste, weil sie allein eine adäquate und wahre Einsicht von dem Wesen eines Dinges giebt.

Nun wäre aber die Methode anzugeben, wie man zu solcher Erkenntniß gelangen kann.

Spinoza bemerkt, daß das Suchen der wahren und richtigen Methode nicht ins Unendliche gehe, so daß man, um die wahre und richtige Methode zu finden, einer zweiten Methode bedürfte u. s. f., denn so gelangte man nie zur Erkenntniß des Wahren. Vielmehr hat der Verstand gewisse angeborne Instrumente, vermöge welcher er die wahre Erkenntniß gewinnen kann.

Spinoza erläutert diesen Gedanken an einem Beispiel: Um Eisen zu schmieden, braucht man einen Hammer; um diesen Hammer zu verfertigen, brauchte man einen anderen Hammer und andere Werkzeuge, zu deren Verfertigung man wieder andere Werkzeuge brauchte, und so ins Unendliche fort. Und so könnte Jemand gegen alle Wahrheit beweisen, daß der Mensch

Zweck, höchste Vollkommenheit des einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft.

Digitized by Google

kein Eiſen ſchmieden könne. Aber wie der Menſch anfangs mit ſeinen angebornen Werkzeugen einiges ganz Leichtes, freilich mühſam und unvollkommen machen konnte, und mit dem ſo Gefertigten anderes Schwereres mit geringerer Mühe und vollkommener fertigte, und ſo ſtufenweiſe von den einfachſten Werken zu Inſtrumenten und von Inſtrumenten zu anderen Werken und Inſtrumenten fortſchreitend dahin gelangte, daß er ſo Vieles und Schweres mit geringer Mühe verfertiget; — ſo macht auch der Verſtand mit ſeiner natürlichen Kraft ſich geiſtige (intellectualia) Inſtrumente, mit welchen er neue Kräfte zu anderen geiſtigen Werken und aus dieſen andere Inſtrumente oder Kraft zu weiteren Forſchungen gewinnt, und ſo ſchreitet er ſtufenweiſe fort, bis er den Gipfel der Weisheit erreicht.

Nach dem oben Geſagten bedarf es der wahren Idee und der Kunſt, aus derſelben andere abzuleiten. Der Verſtand hat aber eine wahre Idee. Die wahre Idee kündiget ſich unmittelbar als ſolche an, ſie hat das Kriterium der Wahrheit in ſich. Wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß erleuchtet, ſo offenbart ſich die Wahrheit durch ſich ſelbſt und iſt die Norm des Falſchen. Da die Wahrheit die Uebereinſtimmung (Identität) des Gedankens mit der Sache iſt, ſo iſt die wahre Idee identiſch mit dem objectiven Weſen der Sache ſelbſt. Kennzeichen aber oder Kriterien der wahren Idee ſind Einfachheit, Klarheit und Deutlichkeit; ſie entſpringt demnach aus der Kraft des reinen Verſtandes, des reinen Denkens. Denn das Denken hat die Gewißheit in ſich, iſt an ſich das (unmittelbare) Bewußtſeyn der Wahrheit (intellectus certitudinem involvit, h. e. scit, res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur). Er faßt aber die Dinge unter der Form der Ewigkeit und Unendlichkeit auf, abſtrahirt alſo von den Bedingungen und Beſchränkungen, unter welchen der Sinn und die Einbildungskraft die Dinge vorſtellen. Zugleich zeigt ſich jetzt auch, daß die Erkenntniß nicht von allgemeinen, abſtracten Sätzen, ſondern nur von irgend einem wahren und poſitiven Weſen ausgehen darf, alſo von einer wahren Definition, in welcher das objective Weſen oder die wahre Idee ausgedrückt iſt. Iſt der Verſtand einer ſolchen wahren Idee ſich bewußt geworden, ſo kann er vermöge des Schließens aus derſelben andere ableiten.

Digitized by Google

Nun fragt sich: von welcher Idee wir am sichersten ausgehen?

Vorerst ist klar, daß die Erkenntniß um so vollkommener und vollständiger seyn wird, je vollkommener die Idee ist, von welcher wir ausgehen. Denn, abgesehen von der inneren Vortrefflichkeit einer solchen Idee, läßt sich aus der vollkommeneren Idee auch Mehreres ableiten, als aus der minder vollkommenen. Diesemnach wird die Wissenschaft vollkommen und vollendet seyn, wenn sie von der Idee des absolut-vollkommenen Wesens ausgeht. Denn diese Idee ist (an sich) die vollkommenste und können aus ihr alle anderen abgeleitet werden. Auch wird, indem man aus der Idee des absolut-vollkommenen Wesens alle anderen Ideen ableitet, die Wissenschaft ein wahres Abbild der Natur. *

Demnach ist der Gang der metaphysischen Speculation dem Inhalt und der Form nach vorgezeichnet.

Vor allen Dingen muß man sich der Idee des absolut-vollkommenen Wesens bemächtigen; auf diesem Wege gelangt man auch zum höchsten Gut, denn „Amor erga rem aeternam sola laetitia pascit animum; ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum.“ — Wir folgen in dem Nachstehenden ganz der Ethica.

Die Lehre von Gott.

Der Grundsatz, von welchem wir bei der Darstellung der spinozischen Lehre vom Absoluten ausgehen müssen, ist der: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen (absolutes oder relatives Seyn). Was in sich ist, wird auch durch sich begriffen, oder der Begriff desselben bedarf nicht des Begriffes eines anderen Dinges, von dem (aus) er gebildet werden müßte. Was dagegen in einem Anderen ist, wird auch durch dieses Andere (oder aus diesem Anderen) begriffen. Jener Grundsatz ließe sich also auch so ausdrücken: Alles, was ist, gedacht oder begriffen wird, wird durch und aus sich, oder durch ein Anderes

* Spinoza war also nicht der Meinung, daß dasjenige, wovon die Speculation ausgehen soll, der einfachste, leerste, abstracteste Begriff seyn müsse, sondern vielmehr der gerade entgegengesetzten, daß der Anfang des Denkens diejenige Idee seyn solle, welche die größte Fülle, den reichsten Inhalt habe; denn aus einem solchen Wesen allein könne auch die Welt hervorgegangen seyn. — Vrgl. S. 161.

Digitized by Google

und aus einem Anderen begriffen. Dieſes Andere kann (im Prinzipe) nur dasjenige ſeyn, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird.

Nennen wir nach Spinoza dasjenige, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, Subſtanz, dasjenige, was in dem Anderen d. h. der Subſtanz iſt und durch dieſe begriffen wird, Modus oder Affection der Subſtanz, ſo hätten wir den Grundſatz in der Formel: Alles, was iſt, iſt entweder Subſtanz oder Modus, Affection der Subſtanz. Da nun die Subſtanz ihrer Natur nach früher iſt, als ihre Affection, ſo hat auch die Forſchung von Betrachtungen über die Subſtanz auszugehen; und hierüber giebt nun Spinoza folgende Beſtimmungen:

Die Subſtanz kann nicht hervorgebracht werden. Dieß liegt ſchon im Begriffe derſelben. Denn könnte die Subſtanz von einem Anderen (welches alſo ihre Urſache wäre) hervorgebracht werden, ſo müßte, weil die Erkenntniß der Wirkung von der Erkenntniß der Urſache abhängt und dieſe in ſich ſchließt, auch die Erkenntniß der Subſtanz die ihrer Urſache in ſich ſchließen, würde alſo nicht durch ſich begriffen, d. h. wäre nicht Subſtanz. Daſſelbe kann auch ſo bewieſen werden: Könnte die Subſtanz je hervorgebracht werden, ſo müßte das Hervorbringende eine andere Subſtanz ſeyn, und zwar von denſelben Attributen, denn Subſtanzen von verſchiedenen Attributen haben Nichts mit einander gemein, und von zwei Dingen, die Nichts mit einander gemein haben, kann nicht das eine die Urſache des anderen ſeyn, weil der Begriff des einen den Begriff des anderen nicht in ſich ſchließt, der Begriff der Urſache aber immer im Begriff der Wirkung eingeſchloſſen iſt. Die hervorgebrachte und die hervorbringende Subſtanz müßten alſo dieſelben Attribute haben; allein zwei Subſtanzen von denſelben Attributen kann es nicht geben. Die Subſtanz kann alſo ſchlechthin nicht hervorgebracht werden; ſie iſt die Urſache ihrer ſelbſt, ihr Weſen ſchließt die Exiſtenz nothwendig in ſich, die Exiſtenz gehört zu ihrer Natur. Die Subſtanz iſt daher unendlich; denn ſie könnte nur von einer anderen mit denſelben Attributen begränzt werden, eine ſolche exiſtirt aber nicht; auch iſt das Unendlich-ſeyn die abſolute Bejahung der Exiſtenz. Was als das *Weſen* der Subſtanz beſtimmend gedacht wird, iſt ihr *Attribut*; und es werden alſo

Digitized by Google

der Subſtanz um ſo mehrere Attribute beigelegt werden müſſen, je mehrere Realitäten ihr zugeſchrieben werden, je vollkommener ihr Weſen gedacht wird. Der Subſtanz mehrere real-verſchiedene (realiter distincta) Attribute beizulegen, iſt nicht widerſprechend, weil jedes Attribut, ſofern darin das Weſen der Subſtanz ausgedrückt wird, durch ſich ſelbſt begriffen werden muß. Man kann ſich alſo die (ſich nicht widerſprechende, mögliche) Idee der Subſtanz machen, die unendliche (unendlich-viele) Attribute hat; dieſe wird die abſolut-vollkommene ſeyn. Die aus unendlichen Attributen beſtehende, abſolut-vollkommene Subſtanz (deren Idee nach dem bisherigen möglich iſt) nennen wir Gott.* Gott exiſtirt nothwendig. Dieß beweist Spinoza auf verſchiedene Art, theils a priori, theils a posteriori:

Wenn Gott als nicht-exiſtirend gedacht werden kann, ſo ſchließt ſein Weſen die Exiſtenz nicht ein; dieß iſt aber ungereimt, alſo exiſtirt Gott nothwendig. Von jedem Dinge muß es eine innere und äußere Urſache geben, warum es iſt oder warum es nicht iſt. Im erſteren Fall iſt es nothwendig, im anderen unmöglich. Hieraus folgt, daß, wenn es keine Urſache giebt, wodurch die Exiſtenz des Dinges negirt wird, daſſelbe nothwendig exiſtirt (d. h. wenn das Ding nicht unmöglich iſt, ſo iſt es nothwendig). Alſo wenn keine Urſache ſeyn kann, durch welche die Exiſtenz Gottes negirt wird, ſo exiſtirt er nothwendig. Eine ſolche Urſache müßte aber entweder in Gott oder in einer anderen Subſtanz ſeyn, und zwar in einer Subſtanz von einer anderen Natur (denn wäre es eine Subſtanz von derſelben Natur, ſo würde ja die Exiſtenz Gottes zugegeben). In einer anderen Subſtanz von einer anderen Natur kann aber jene Urſache nicht liegen, denn dieſe hätte mit Gott Nichts gemein, könnte alſo die Exiſtenz deſſelben weder ſetzen noch aufheben. Jene Urſache müßte alſo in der Natur Gottes liegen,

* Substantia absolute (im Gegenſatz gegen: in suo genere) infinita, constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. I. Defin. VI. cfr. Epist. 64. — Spinoza weiß alſo ſo wenig das Abſolute unter dem leeren abſtracten Begriffe des Seyns zu denken, daß er vielmehr von vorne herein beweiſen will, die Subſtanz, welche die Fülle aller Realitäten in ſich begreift, exiſtire nothwendig; dieß iſt ihm von vorne herein auch der ganze und vollſtändige Begriff Gottes.

Digitized by Google

d. h. die Natur Gottes müßte einen Widerſpruch in ſich ſchließen. Dieſes aber von dem abſolut-unendlichen und höchſt vollkommenen Weſen behaupten, iſt ungereimt; es iſt alſo weder außer Gott noch in Gott eine Urſache, wodurch ſeine Exiſtenz negirt wird, d. h. Gott exiſtirt nothwendig.

Nicht-exiſtiren können iſt Unmacht; exiſtiren können Macht. Wenn nun dasjenige, was jetzt nothwendig exiſtirt, lauter endliche Weſen ſind, ſo ſind demnach dieſe mächtiger, als das abſolut-unendliche Weſen; dieß iſt ungereimt; alſo entweder exiſtirt Nichts, oder das abſolut-unendliche Weſen exiſtirt nothwendig. Nun exiſtiren aber wir (entweder in uns oder in einem Anderen, das nothwendig exiſtirt); alſo exiſtirt das abſolut-unendliche Weſen d. h. Gott nothwendig.

Daſſelbe a priori: da exiſtiren können eine Macht iſt, ſo folgt, daß jemehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, daſſelbe um ſo mehr Macht von ſich hat, zu exiſtiren, das abſolut-unendliche Weſen, Gott, alſo abſolut-unendliche Macht von ſich hat, zu exiſtiren, alſo abſolut exiſtirt (vrgl. Carteſius S. 170.). Die Vollkommenheit hebt die Exiſtenz des Dinges nicht auf, ſondern ſetzt ſie; die Unvollkommenheit dagegen hebt die Exiſtenz auf. Darum können wir von der Exiſtenz keines Dinges ſo gewiß ſeyn, als von der Exiſtenz des abſolut-unendlichen oder vollkommenen Weſens, d. i. Gottes. Denn weil ſein Weſen alle Unvollkommenheit aus-, und die abſolute Vollkommenheit ein-ſchließt, ſo benimmt es ebendamit allen Grund, an ſeiner Exiſtenz zu zweifeln, und giebt die vollſte Gewißheit davon.

Wenn in dem Bisherigen bewieſen worden, daß Gott nothwendig exiſtirt, d. h. die Exiſtenz zu ſeiner Natur gehört oder aus ſeinem Begriffe folgt, ſo iſt ebendamit bewieſen, daß Gott ewig iſt; denn die Ewigkeit iſt die Exiſtenz, ſofern ſie als aus dem Begriffe des ewigen Weſens allein folgend erkannt wird. Und wie Gott ewig iſt, ſo ſind auch alle ſeine Attribute ewig; denn die Attribute drücken das Weſen der Subſtanz, dasjenige, was zur Subſtanz gehört, aus, müſſen alſo dieſes in ſich ſchließen. Gottes Seyn und Weſen iſt identiſch, woraus folgt, daß Gottes Exiſtenz, wie Gottes Weſen eine ewige Wahrheit iſt, und Gott und alle göttliche Attribute unveränderlich ſind. Es läßt ſich auch kein Attribut der Subſtanz wahrhaft denken, woraus folgte, daß die

Digitized by Google

Substanz getheilt werden kann. Denn die Theile, in welche die Substanz getheilt würde, werden entweder die Natur der Substanz beibehalten oder nicht. Im ersteren Falle wäre jeder Theil unendlich und Ursache seiner selbst und würde aus einem verschiedenen Attribute bestehen, also könnten aus Einer Substanz mehrere werden, was ungereimt ist (da die Substanz schlechthin nicht werden kann). Im anderen Falle würden die Theile die Natur der Substanz nicht beibehalten, die ganze Substanz also, in gleiche Theile getheilt, verlöre die Natur der Substanz und würde aufhören, zu seyn. — Die absolut-unendliche Substanz ist untheilbar; denn die Natur der Substanz kann nur als unendlich gedacht werden, der Theil der Substanz aber nur als endlich. Hieraus folgt, daß keine Substanz, also auch keine körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, theilbar ist.

Außer (praeter) der absolut-unendlichen oder vollkommenen Substanz, außer Gott, ist keine Substanz und kann keine gedacht werden. Da nämlich von Gott, als dem absolut-unendlichen Wesen alle Attribute, welche das Wesen der Substanz bestimmen, bejaht werden müssen und Gott nothwendig existirt, so müßte, wenn eine andere Substanz außer Gott wäre, dieselbe durch irgend ein Attribut Gottes erklärt werden; es existirten also zwei Substanzen von demselben Attribut, was ungereimt ist. Und darum existirt keine Substanz außer (extra) Gott, kann also auch keine gedacht werden; denn, wenn sie gedacht werden könnte, müßte sie nothwendig als existirend gedacht werden, was ungereimt ist.

Aus diesem Satze zieht Spinoza zwei Folgerungen, nämlich daß Gott einzig ist, d. h. daß in rerum natura nur Eine Substanz und diese absolut und unendlich ist, daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Attribute Gottes oder Affectionen göttlicher Attribute sind.

Kann außer (praeter und extra) Gott keine Substanz seyn noch gedacht werden, so ist Alles, was ist, in Gott, und Nichts kann ohne Gott seyn noch begriffen werden. Denn da außer Substanz und modus Nichts ist, Gott aber die einzige Substanz, so ist Alles, was ist, modus der göttlichen Substanz, d. h. kann nur in dieser seyn und durch diese begriffen werden.

Spinoza nimmt von diesem Satze Veranlassung, hauptsächlich

die Meinung derjenigen zu beurtheilen, welche die körperliche oder ausgedehnte Subſtanz von der göttlichen ausſchließen und behaupten, ſie ſey von Gott erſchaffen worden.

Allein (ſagt Spinoza) aus welcher göttlichen Macht ſie erſchaffen werden konnte, wiſſen ſie nicht, woraus deutlich erhellt, daß ſie ihre eigene Behauptung nicht verſtehen. Ich wenigſtens (fährt er fort) glaube deutlich genug bewieſen zu haben, daß keine Subſtanz von einem Anderen hervorgebracht oder erſchaffen werden kann; ich habe ferner bewieſen, daß außer Gott keine Subſtanz ſeyn noch gedacht werden kann, und daraus den Schluß gezogen, daß die ausgedehnte Subſtanz eines von den unendlichen Attributen Gottes iſt.

Indeſſen unternimmt Spinoza doch, um den Gegenſtand vollſtändig aufzuklären, eine Widerlegung der Argumente der Gegner. — Dieſe ſagen: die körperliche Subſtanz beſteht als Subſtanz aus Theilen, kann alſo nicht unendlich ſeyn und folglich auch nicht zum Weſen Gottes gehören. — Ferner: Da Gott das höchſt-vollkommene Weſen iſt, ſagen ſie, ſo kann er nicht leiden; aber die körperliche Subſtanz, ſofern ſie theilbar iſt, kann leiden; ſie kann alſo zum göttlichen Weſen nicht gehören.

Spinoza bemerkt, alle dieſe Argumente beruhen auf der Vorausſetzung, daß die körperliche Subſtanz aus Theilen zuſammengeſetzt ſey. Dieſe Vorausſetzung ſey aber als eine ungereimte erwieſen, und, wenn man die Sache recht überlegen wolle, ſo werde man einſehen, daß alle die Ungereimtheiten, aus denen man die Endlichkeit der ausgedehnten Subſtanz beweiſen wolle, nicht aus der Vorausſetzung einer unendlichen Größe folgen, ſondern vielmehr aus der Vorausſetzung, daß die unendliche Größe meßbar und aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt ſey, ſo daß man aus jenen Ungereimtheiten nichts anderes ſchließen könne, als dieſes, daß die unendliche Größe nicht meßbar und nicht aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt ſey.

Das letztere müſſen insbeſondere diejenigen zugeſtehen, welche behaupten, es gebe kein Vacuum. Denn wenn die körperliche Subſtanz ſo getheilt werden könnte, daß ihre Theile realiter unterſchieden wären, warum könnte nicht Ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie vorher, unter ſich verbunden bleiben; von Dingen, die realiter von einander

Digitized by Google

unterſchieden ſind, kann doch fürwahr Eines ohne das Andere ſeyn und in ſeinem Zuſtande bleiben.

Man bedenke ferner, daß die Materie überall dieſelbe iſt und in derſelben nur inſofern Theile unterſchieden werden, als ſie auf verſchiedene Weiſe beſchaffen iſt, ſomit ihre Theile nicht realiter, ſondern nur modaliter unterſchieden ſind (das Waſſer, als Waſſer, kann getheilt und getrennt werden, entſtehen und vergehen, aber nicht als Subſtanz).

Durch das bisherige iſt auch auf das zweite Argument geantwortet, ſofern ſich auch dieſes darauf gründet, daß die Materie, als Subſtanz, theilbar und aus Theilen zuſammengeſetzt iſt.

Uebrigens, bemerkt Spinoza, wenn die Materie auch als theilbar dem göttlichen Weſen zukomme, ſo könne man doch nicht ſagen, Gott leide; denn es gebe ja außer Gott keine Subſtanz, von der er litte, vielmehr ſey Alles in Gott, und Alles, was geſchehe, geſchehe allein nach den Geſetzen der unendlichen Natur Gottes und folge aus der Nothwendigkeit ſeines Weſens; daher man auf keine Weiſe ſagen könne, Gott leide von einem anderen oder die ausgedehnte Subſtanz ſey der göttlichen Natur unwürdig, auch wenn man ſie als theilbar ſetze; man gebe nur zu, daß ſie ewig und unendlich ſey.

Spinoza wirft endlich noch die Frage auf: warum wir doch ſo geneigt ſeyen, die Größe zu theilen? und antwortet: die Größe könne auf zweierlei Weiſe gefaßt werden, mit der Einbildungskraft und mit dem Verſtand; nach jener Weiſe, welche die gewöhnliche und leichtere ſey, betrachtet, erſcheine ſie als endlich, theilbar und zuſammengeſetzt, und darum mit der göttlichen Natur unvereinbar; nach dieſer Weiſe, welche die ſchwerere ſey, betrachtet, erkenne man ſie als unendlich, einzig und untheilbar, und ſonach als Attribut Gottes.

Da Alles, was iſt, in Gott iſt und durch ihn begriffen werden muß, ſo iſt Gott die in ſich bleibende Urſache (caussa immanens) der Dinge, und da außer (praeter und extra) Gott keine Subſtanz iſt, d. h. kein Ding, das in ſich iſt, ſo iſt er nicht caussa transiens, d. h. nicht eine ſolche Urſache, die mit oder nach ihren Wirkungen über ſich ſelbſt hinausgienge (Eth. I. 18. cfr. Epist. 21.).

Digitized by Google

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches in unendlichen Weiſen folgen, d. h. Alles, was unter den unendlichen Verſtand fallen kann, weil die göttliche Natur unendliche Attribute hat, deren jedes in ſeiner Weiſe das unendliche Weſen ausdrückt. Denn wie der Verſtand aus der Definition eines jeden Dinges mehrere Eigenſchaften folgert, die wirklich aus ihr, d. h. aus dem Weſen des Dinges ſelbſt nothwendig folgen, und um ſo mehrere, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität das Weſen des definirten Dinges einſchließt, ſo muß aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, weil ſie abſolut-unendliche Attribute hat, von denen jedes auf ſeine Weiſe das unendliche Weſen ausdrückt, Unendliches in unendlichen Weiſen folgen. Hieraus folgert Spinoza, daß Gott von allen Dingen, die unter den unendlichen Verſtand fallen, die wirkende Urſache iſt, daß er an und durch ſich, nicht auf zufällige Weiſe Urſache iſt, und die abſolut-erſte Urſache.

Da ſonach Gott allein vermöge der Nothwendigkeit ſeines Weſens Urſache ſeiner ſelbſt und aller Dinge iſt, ſo iſt die Macht, wodurch er und Alles iſt und wirkt, mit ſeinem Weſen identiſch, und Alles, was wir als in Gottes Macht begriffen erkennen, iſt nothwendig; denn was in Gottes Macht iſt, müſſen wir als nothwendige Folge aus ſeinem Weſen erkennen.

Indem Gott alle Dinge wirkt, wirkt er allein nach den Geſetzen ſeiner Natur und von Niemand gezwungen. Denn aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, d. h. nach den Geſetzen derſelben, folgt Unendliches in unendlichen Weiſen; auch iſt ja Nichts ohne Gott, ſondern Alles in Gott. Es iſt alſo keine Urſache, welche von innen oder außen Gott zum Wirken bewegt, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur. Gott allein iſt freie Urſache; denn frei iſt dasjenige Ding, welches allein durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt und von ſich allein zum Handeln beſtimmt wird (in Gott iſt Freiheit und Nothwendigkeit Eins).

Spinoza beſtreitet hier wieder andere Anſichten von der Freiheit Gottes.

Andere, ſagt er, ſetzen die göttliche Freiheit darein, daß er Etwas, auch wenn es in ſeiner Macht ſteht, dennoch laſſen

Digitized by Google

könne. Allein dieß ist eben so ungereimt, als wenn Jemand behauptete, aus einer Ursache könne ihre Wirkung auch nicht hervorgehen.

Andere denken zwar Gott mit der vollkommensten Erkenntniß, glauben aber doch nicht, daß er Alles, was er wirklich erkennt, wirklich machen könne; denn sonst, meinen sie, würde die Macht Gottes aufgehoben.

Wenn, sagen sie, Gott alle Gegenstände seiner Erkenntniß erschaffen hätte, so hätte er dann nicht weiter erschaffen können, und dieß widerstreite der göttlichen Allmacht.

Sie behaupten also lieber, Gott sey gegen Alles indifferent und schaffe nur das, was er nach einem absoluten Willen zu erschaffen beschlossen habe.

Allein, erwiedert Spinoza, ich glaube deutlich genug gezeigt zu haben, daß aus der göttlichen Allmacht Alles nothwendig geflossen sey und immer noch fließe, auf dieselbe Weise, wie aus der Natur des Triangels von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zweien Rechten sind.

Gottes Allmacht war also von Ewigkeit und wird in Ewigkeit seyn in derselben Wirksamkeit. Auf diese Weise wird, nach meinem Urtheile, Gottes Allmacht viel vollkommener dargestellt. Ja (um es offen zu sagen) durch die Meinung der Gegner wird Gottes Allmacht verneint. Denn sie müssen zugestehen, daß Gott Unendliches erkennt, was an sich geschaffen werden kann, was er aber (nach ihnen) nie wird schaffen können, um seine Allmacht nicht zu erschöpfen und sich damit unvollkommen zu machen. Um also Gott als vollkommen darzustellen, sehen sie sich zu der Behauptung genöthiget, daß er nicht Alles wirken kann, worauf sich seine Macht erstreckt; etwas Ungereimteres aber und mit der göttlichen Allmacht mehr im Widerspruche stehendes läßt sich nicht wohl einbilden.

Wenn bisher Gott an und für sich und im Verhältnisse zu dem, wovon er die Ursache ist, betrachtet wurde; so kommen wir nun zur genaueren Betrachtung dessen, was aus dem göttlichen Wesen folgt; und hier stellt Spinoza folgende merkwürdige Sätze auf, Sätze, wodurch die Einsicht in den eigenthümlichen Geist dieses Systemes und das Urtheil über dieses System erst vollständig und sicher wird.

Digitized by Google

1) Alles, was aus der abſoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, das iſt durch eben dieſes Attribut ewig und unendlich.

Wer dieſes läugnet, ſo führt Spinoza den indirecten Beweis, der nehme an, es folge Etwas in einem göttlichen Attribute aus der Nothwendigkeit ſeiner abſoluten Natur, ſey aber endlich, z. B. die Idee Gottes im Denken. Sofern nun dieſe Idee als endlich gedacht werden ſoll, muß ſie durch das Denken ſelbſt begränzt werden, aber nicht durch das Denken, ſofern es die Idee Gottes ſetzt, alſo durch das Denken, ſofern es die Idee Gottes nicht ſetzt. Es giebt alſo ein Denken, das die Idee Gottes nicht ſetzt. Dieſe folgt alſo nicht aus der Nothwendigkeit der abſoluten Natur des göttlichen Denkens. Das ſtreitet aber gegen die Vorausſetzung; der Satz alſo, daß Etwas in einem göttlichen Attribute aus der Nothwendigkeit ſeiner abſoluten Natur folge und zugleich endlich ſey, enthält einen inneren Widerſpruch.

Ebenſo, wer behauptet, es könne Etwas in dem göttlichen Attribute aus der Nothwendigkeit ſeiner abſoluten Natur folgen und dabei eine begränzte Dauer haben, z. B. wieder die Idee Gottes im göttlichen Denken, der behauptet, dieſes göttliche Denken könne zu irgend einer Zeit ohne jene Idee ſeyn; dieſes ſtreitet aber wieder mit der Vorausſetzung, daß jene Idee in dem göttlichen Denken aus der abſoluten Nothwendigkeit ſeiner Natur folge.

Alſo was in einem göttlichen Attribute aus der Nothwendigkeit ſeiner abſoluten Natur folgt, das muß eben, weil es auf dieſe Weiſe folgt, ewig und unendlich ſeyn.

Und wir hätten alſo den Begriff von Modificationen göttlicher Attribute, die, weil ſie aus der Nothwendigkeit der abſoluten Natur dieſer Attribute folgen, ewig und unendlich ſind.

2) Aus denſelben Gründen, wie die vorhinangeführten, iſt dasjenige, was aus einer ſolchen ewigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributes folgt, nothwendig und unendlich; und

3) umgekehrt: Jeder Modus, der als nothwendig und unendlich exiſtirt, mußte entweder aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes, oder aus einer nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributes nothwendig folgen.

Digitized by Google

Mit Einem Worte: Aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes folgt nothwendig Ewiges und Unendliches, und was ewig und unendlich ist, muß aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes folgen.

Aber giebt es denn nicht auch Dinge, die endlich sind und eine beschränkte Existenz haben? Spinoza sagt:

4) Das Wesen der Dinge, die von Gott hervorgebracht worden sind, schließt die Existenz nicht ein; Gott ist also die Ursache, wodurch sie angefangen haben zu existiren und fortdauern.

5) Gott ist aber nicht nur die wirkende Ursache ihrer Existenz, sondern auch ihres Wesens. Denn sonst könnte das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden, da doch Alles, was ist, in Gott ist und ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann.

Die einzelnen Dinge sind also nichts anderes als Affectionen oder Modi der göttlichen Attribute, in welchen diese Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Wenn sonach Alles, was existirt, das göttliche Wesen auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt, so kann man auch, weil das Wesen Gottes mit seiner Macht Eins ist, sagen, daß Alles, was existirt, die göttliche Macht auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücke; und hieraus folgt dann weiter, daß aus jedem existirenden Dinge irgend eine Wirkung hervorgehen muß (Prop. 36.).

6) Ein Ding, das zu irgend einem Wirken bestimmt ist, wurde von Gott nothwendig so bestimmt, und, was von Gott nicht bestimmt ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen. Denn dasjenige, vermöge dessen die Dinge zum Wirken bestimmt sind, muß etwas positives seyn, also seinem Wesen und seinem Daseyn nach von Gott gewirkt.

Jedwedes Einzelne oder jedwedes Ding, das endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, kann unter keiner anderen Bedingung existiren und zum Wirken bestimmt werden, als wenn es durch eine andere Ursache, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat, zum Daseyn und Wirken bestimmt wird; und auch diese Ursache kann weder da seyn noch zum Wirken bestimmt werden, sie sey denn von einer andern, die wiederum endlich ist, zum Daseyn und Wirken bestimmt, und so ins Unendliche fort.

Wenn schon dieser Satz, nach welchem in einer unendlichen

Digitized by Google

Reihe nur Endliches durch Endliches hervorgebracht und bestimmt werden kann, befremdet oder auffällt, so wird dieses Befremden noch vermehrt, wenn wir nun auch den Beweis hören:

Alles, so fängt der Beweis an, was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt. Aber das, was endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann von der absoluten Natur eines göttlichen Attributes nicht hervorgebracht seyn, denn was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, ist unendlich und ewig. Es muß also aus Gott oder einem göttlichen Attribute folgen, sofern dieses als auf irgend eine Weise afficirt betrachtet wird. Aber aus einer unendlichen und ewigen Modification Gottes oder eines göttlichen Attributes kann es auch nicht folgen; also muß es folgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden durch Gott und ein göttliches Attribut, sofern dieses auf eine Weise modificirt ist, die endlich ist und eine determinirte Existenz hat, und dasselbe gilt aus denselben Gründen für dieses endliche und determinirte Ding.

Also auf der einen Seite der Satz, daß das Endliche nur durch Endliches zum Daseyn und Wirken determinirt seyn kann, und auf der anderen Seite, daß Alles, was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist, von Gott so bestimmt ist. Hat nun Spinoza gezeigt, wie Gott auf endliche Weise determinirt seyn oder sich determiniren könne. Nein! vielmehr sagt er: Aus der absoluten Natur Gottes und der göttlichen Attribute folge nur Unendliches und aus diesem wieder nur Unendliches, so daß also nicht nur der Uebergang von dem Unendlichen zum Endlichen fehlt, sondern eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen gesetzt ist.

Im Schol. zu Prop. 28. spricht Spinoza davon, daß Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht worden sey und werden mußte, Anderes also wohl mittelbar. Allein durch diese Unterscheidung zwischen unmittelbarem und mittelbarem Hervorbringen wird die obige Schwierigkeit nicht gelöst — und es fehlt also (wie auch Jacobi bemerkt hat) in der Spinozischen Lehre von Gott ein Prinzip des Endlichen.

Jene Unterscheidung übrigens zwischen unmittelbarem und mittelbarem Hervorbringen Gottes erinnert an das Emanationssystem. Gleich hier kann auch an eine andere Unterscheidung erinnert werden, die Spinoza in dem zweiten Buch macht.

Digitized by Google

Er unterscheidet nämlich zweierlei Existenz, eine nach welcher die Dinge in den göttlichen Attributen begriffen sind, und eine andere, welche er mit durare bezeichnet. Sofern Sp. in Prop. 9. und auch sonst den Ausdruck: idea rei singularis *actu* existentis braucht, könnte man die zweifache Existenz auch so unterscheiden, daß die Dinge, theils implicite, potentia, theils explicite, actu, in Gott sind; wir bekämen den Begriff einer Entwicklung, Entfaltung der göttlichen Substanz. Allein diesen Begriff scheint Spinoza nie eigentlich adoptirt zu haben, das ganze System hat eine zu starre Anlage und Haltung, als daß dieser Begriff einer lebendigen Erzeugung der endlichen Dinge aus Gottes Urkraft für denselben paßte. Ueberhaupt liegt es nicht im Geiste des Spinozismus, das Werden der endlichen Dinge aus Gott zu erklären, sondern vielmehr die Dinge als daseyende Modificationen der göttlichen Substanz zu denken und anzuschauen. *

Wenn alle Dinge durch Gott zum Daseyn und Wirken bestimmt sind, so giebt es in der Natur keinen Zufall; denn, wie Gott nicht zufällig, sondern nothwendig existirt, so folgen auch die modi aus der göttlichen Natur nothwendig, nicht zufällig.

Die Dinge konnten auch auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind; denn weil Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur auf nothwendige Weise folgt, so müßte, wenn eine andere Ordnung der Natur wäre oder seyn sollte, auch ein anderer Gott seyn, es mußten zwei oder mehrere Götter seyn, was ungereimt ist. **

Spinoza entwickelt hier die Begriffe des Nothwendigen, Unmöglichen und Zufälligen. Nothwendig ist dasje-

* Cuffeler: Specimen artis ratiocinandi Hamburg 1684 sagt: Pars. I, p. 117.: poterimus dicere, rerum naturalium essentias esse in Deo *immediate*, actualem autem earum existentiam dependere a Deo *mediate*; und Pars. II, p. 3: corporis *essentia* consistit in *extensione finita*, corporis *actualis existentia* consistit in *solo motu*.

** Den Inbegriff von den modis der göttlichen Attribute nennt Spinoza natura naturata; und Gott, sofern er als das absolute Seyn und die freie Ursache ist, die Natura naturans. Es ist also dasselbe Subject nur das einemal in der thätigen, das anderemal in der leidenden, das einemal in der activen, das andere mal in der passiven Form. Zur Natura naturata gehört auch der Verstand, der endliche und der unendliche

nige, deſſen Exiſtenz entweder aus ſeinem Weſen und Begriffe oder aus einer gegebenen wirkenden Urſache folgt. Unmöglich iſt Etwas, weil entweder ſein Weſen und Begriff einen Widerſpruch enthält oder weil keine äußere Urſache vorhanden iſt, die zur Hervorbringung des Dinges beſtimmt iſt. Aber der Begriff des Zufälligen hat ſeinen Grund einzig und allein in dem Mangel unſerer Erkenntniß. Eine Sache nämlich, von der wir nicht wiſſen, daß ihr Weſen einen Widerſpruch enthält, oder von der wir zwar wohl wiſſen, daß ihr Weſen keinen Widerſpruch enthält, von deren Exiſtenz wir aber Nichts gewiß behaupten können, weil uns die Ordnung der Urſachen verborgen iſt; eine ſolche Sache kann uns weder als nothwendig erſcheinen, noch als unmöglich, und darum nennen wir ſie zufällig oder möglich.

Sodann weiſt Spinoza wiederum Gegner jenes obigen Satzes zurecht. Aus dem Satze, daß die Dinge aus der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens nothwendig hervorgegangen ſind, wie ſie hervorgegangen ſind, folgt, daß die Dinge von Gott aufs vollkommenſte hervorgebracht wurden, eben weil ſie aus der vorhandenen vollkommenſten Natur nothwendig folgten. Dieſe Nothwendigkeit iſt auch nicht etwas Unvollkommenes in Gott, ſondern eine nothwendige Folge ſeiner Vollkommenheit und aus dem Gegentheile vielmehr würde folgen, daß Gott nicht höchſt vollkommen iſt. Denn, wenn die Dinge auf andere Weiſe wären hervorgebracht worden, ſo müßte man Gott auch eine andere Natur zuſchreiben, alſo nicht diejenige, welche aus der Betrachtung des vollkommenſten Weſens folgt. Uebrigens zweifle ich nicht, daß Viele dieſe Lehre, als ungereimt, verwerfen, und dieß aus keinem anderen Grunde, als weil ſie gewohnt ſind, Gott eine andere Freiheit zuzuſchreiben, als hier geſchehen iſt, nämlich einen abſoluten Willen. Indeſſen kann man ihnen einräumen, daß Gott einen Willen habe und doch beweiſen, daß er vermöge ſeiner Vollkommenheit die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner anderen Ordnung erſchaffen konnte. Man nehme nur die Sätze, die ſie ſelbſt zugeben, daß jedes Ding iſt,

und der Wille; denn der eine wie der andere iſt nicht das abſolute Denken ſondern nur ein beſtimmter *modus* des Denkens, woraus folgt, daß Gott nicht mit Freiheit des Willens wirkt.

Digitized by Google

was ist, vermöge eines göttlichen Beschlusses und alle diese Beschlüsse von Ewigkeit her bestimmt sind, und bedenke, daß es im Ewigen kein Wann giebt, weder ein Vorher noch ein Nachher; so wird man einsehen, wie aus der Vollkommenheit Gottes allein folgt, daß Gott ein Anderes niemals beschließen kann noch je konnte, oder daß Gott ebensowenig vor seinen Beschlüssen gewesen ist, als ohne sie seyn kann. Wollen sie aber behaupten, daß, wenn Gott eine andere Natur gemacht, und über die Ordnung derselben einen anderen ewigen Rathschluß gefaßt hätte, dieses seiner Vollkommenheit keinen Eintrag thue; so geben sie, indem sie dieses behaupten, zu, daß Gott seine Rathschlüsse ändern könne.

Denn wenn Gott ein Anderes, als das Wirkliche beschlossen hätte, so hätte er auch einen anderen Verstand und einen anderen Willen gehabt, als er nun hat. Und wenn man nun Gott einen anderen Verstand und Willen zuschreiben kann, ohne sein Wesen und seine Vollkommenheit zu ändern; warum sollte er nicht auch jetzt noch seine Beschlüsse ändern können, unbeschadet seiner Vollkommenheit? Alle Philosophen geben auch zu, daß in Gott kein Verstand potentia ist, sondern nur ein Verstand actu, auch, daß sein Verstand und sein Wille zu seinem Wesen gehören. Hieraus folgt dann wieder, daß, wenn Gott einen anderen Verstand und Willen actu gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes wäre.

Konnten nach diesem Allem vermöge der göttlichen Vollkommenheit die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung hervorgebracht werden; so muß man auch annehmen, daß Gott Alles, was Gegenstand seines Verstandes ist, erschaffen hat in derjenigen Vollkommenheit, in welcher er dasselbe erkennt. Aber, werden sie sagen, in den Dingen selbst ist weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, sondern dasjenige in ihnen, weßwegen sie vollkommen und unvollkommen sind, gut und böse genannt werden, hängt allein von Gottes Willen ab, so daß Gott, wenn er gewollt hätte, hätte machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die größte Unvollkommenheit wäre und umgekehrt.

Indem sie aber dieses sagen, behaupten sie offenbar, daß Gott, der doch die Gegenstände seines Willens nothwendig er-

Digitized by Google

kennt, durch seinen Willen machen könne, daß er die Dinge auf andere Weise erkenne, als er sie erkennt; was wieder eine große Ungereimtheit ist.

Indessen setzt Spinoza zu, muß ich gestehen, daß diejenige Meinung, welche Alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Wohlgefallen oder Belieben abhängig macht, sich weniger von der Wahrheit entfernt, als die Lehre, daß Gott immer nach der Regel des Guten handle, denn diese Lehre scheint Etwas außer Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, worauf, als auf ein Muster Gott in seinem Wirken hinschaut, oder worauf, als auf ein gewisses Ziel, Gott seine Wirksamkeit richtet. Das heißt aber nichts anderes, als Gott einem Fatum unterwerfen, was wiederum eine große Ungereimtheit ist, da Gott die erste und einzige freie Ursache sowohl von dem Wesen als von der Existenz aller Dinge ist.

Außer den bisher bestrittenen Vorurtheilen giebt es noch andere, welche es unmöglich machen, die allgemeine Verkettung der Dinge so zu denken, wie sie bisher gelehrt wurde. Alle diese Vorurtheile hängen aber am Ende an der Meinung, daß, wie die Menschen, so alle natürlichen Dinge um eines Zweckes willen wirken, ja Gott selbst Alles zu einem Zwecke leite; Alles nämlich habe er um der Menschen willen gemacht, die Menschen aber, damit sie ihn verehren.

Spinoza will nun den Grund dieses Vorurtheils, sodann die Falschheit desselben aufdecken, endlich zeigen, wie aus diesem Vorurtheile unsere Vorstellungen von Gut und Bös, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Unordnung, Schönheit und Häßlichkeit und andere Vorstellungen der Art entstanden seyen.

Den Grund jenes Vorurtheils findet Spinoza darin: alle Menschen, sagt er, kennen von Natur die Ursachen der Dinge nicht, alle aber verlangen das ihnen Nützliche, und dieses Verlangens sind sie sich bewußt. Hieraus folgt nun, daß die Menschen wähnen, sie seyen frei, weil sie sich nämlich ihres Wollens und Begehrens bewußt sind, aber an die Ursachen, wodurch sie zu demselben bestimmt werden, vermöge ihrer Unwissenheit nicht einmal im Schlafe denken; sodann, daß die Menschen Alles in Hinsicht auf einen Zweck thun, nämlich um des Nutzens willen, den sie suchen. Eben darum wollen sie von Allem, was geschieht,

Digitized by Google

nur die Endursachen, die Absichten wissen und beruhigen sich, wenn sie dieselben vernommen haben. Können sie aber dieselben von einem anderen nicht vernehmen; so bleibt ihnen nichts übrig, als daß sie auf sich selbst und diejenigen Absichten, wodurch sie zu ähnlichen Handlungen bestimmt werden, reflectiren und die Gesinnung Anderer also nach ihrer eigenen beurtheilen.

Ferner, weil sie in und außer sich viele, für ihre Zwecke taugliche Mittel finden; so betrachten sie alle natürlichen Dinge als Mittel zu ihrem Nutzen, und weil sie dieselben nicht bereitet haben, so glauben sie Grund zu der Annahme zu haben, daß irgend ein anderes Wesen sey, das jene Mittel zu ihrem Nutzen bereitet hat. Diesem leihen sie menschliche Freiheit und überhaupt menschliche Gesinnung und glauben also auch, jenes Wesen habe Alles zum Besten der Menschen gemacht, um sich die Menschen zu verbinden und von ihnen geehrt zu werden.

So ist jenes Vorurtheil zum Aberglauben geworden und hat tiefe Wurzeln in den menschlichen Gemüthern geschlagen.

Aber (so beurtheilt nun Spinoza die Sache) indem man zeigen will, daß die Natur Nichts umsonst thue (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen ist), scheint man zeigen zu wollen, daß Gott und die Natur ebenso närrisch sey, als die Menschen. Denn man sehe zu, wo die Sache am Ende hinausgeht. Unter dem vielen Nützlichen mußte man in der Natur auch vieles Schädliche finden, und dieses erklärte man sich nun daraus, daß die Götter über das ihnen von den Menschen zugefügte Unrecht oder über Fehler in ihrem Cultus erzürnt seyen; und obgleich die Erfahrung tagtäglich an unendlich vielen Beispielen zeigte, daß Glück und Unglück Fromme und Gottlose ohne Unterschied treffe, so standen sie doch von ihrem eingewurzelten Vorurtheile nicht ab. Denn es war ihnen leichter, jene Erfahrungen zu dem anderen Unbekannten, dessen Nutzen sie nicht einsahen, zu rechnen und so ihre alte, angeborne Unwissenheit beizubehalten, als jenes Zeug ganz wegzuwerfen und ein Anderes auszudenken.

Wenn durch das Bisherige die Gründe erörtert sind, aus welchen der Glaube an göttliche Endursachen hervorgeht; so liegt darin auch der Beweis, daß jener Glaube falsch ist. Es folgt dieses auch aus dem Satze, daß Alles in der Natur nach einer

Digitized by Google

ewigen Nothwendigkeit und in der höchsten Vollkommenheit zum Daseyn kommt. Außerdem wird durch die Lehre von Endursachen die Natur gänzlich umgekehrt. Diese Lehre macht nämlich das, was in der Wirklichkeit die Ursache ist, zur Wirkung und umgekehrt. Die Vollkommenheit nämlich ist die Ursache und die Quelle der Weltschöpfung und diese Vollkommenheit wird durch jene Lehre dargestellt als Etwas, was erst erreicht werden soll, als die Wirkung. Jene Lehre macht ferner dasjenige, was der Natur nach das Erste ist, zum Letzten; das Erste nämlich, von welchem Alles ausgeht, ist die Vollkommenheit, diese wird aber nach jener Lehre zum Endzwecke gemacht, also zum Letzten.

Jene Lehre macht endlich dasjenige, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Nach der richtigen Ansicht ist nämlich diejenige Wirkung die vollkommenste, welche unmittelbar von Gott ausgeht und die Wirkungen werden um so unvollkommener, je mehrerer Zwischenursachen sie bedürfen. * Wenn nun aber, nach der Lehre von den Endursachen, die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge deßwegen erschaffen worden wären, damit Gott seinen Endzweck erreiche; so wären ja die letzten Dinge, um deren willen die ersten hervorgebracht worden sind, die vollkommensten. Die Natur wird also ganz verkehrt und gleichsam auf den Kopf gestellt.

Endlich hebt diese Lehre von göttlichen Endursachen die Vollkommenheit Gottes auf. Denn wenn Gott nach Endzwecken handelt, so begehrt er Etwas, was er entbehrt (dasjenige nämlich, wozu er die Mittel bereitet).

Auch darf nicht übergangen werden, daß die Anhänger dieser Lehre, um die Wahrheit derselben zu beweisen, eine ganz neue Beweisart gebrauchen, indem sie Alles nicht auf den Grundsatz des Unmöglichen zurückführen, sondern auf den Grundsatz der Unwissenheit. Wenn z. B. ein Stein von einem Dache fällt und einen vorübergehenden Menschen erschlägt, so würden sie auf ihre Art beweisen, daß der Stein herabgefallen sey, um den Menschen zu erschlagen. Denn wenn er nicht zu diesem Zwecke nach Gottes Willen herabgefallen wäre, wie hätten doch die

* Hier drückt sich noch stärker, als in der oben bemerkten Stelle, die Verwandtschaft der Spinozischen Lehre mit dem Emanations-Systeme aus.

Digitized by Google

Umstände zufälligerweise so zusammentreffen können? Antwortet man ihnen, der Wind habe den Stein herabgeworfen und der Mensch sey vorüber gegangen; so werden sie weiter fragen: warum denn gerade zu dieser Zeit der Wind geweht habe und der Mensch vorübergegangen sey? und wenn man hierauf antwortet: der Wind habe geweht, weil das Meer den Tag zuvor unruhig geworden sey, und der Mensch sey von einem Freunde eingeladen gewesen; so werden sie wieder fragen, weil des Fragens kein Ende ist, warum das Meer gerade jetzt unruhig und der Mensch eingeladen worden sey; und so werden sie nicht nachlassen, nach Ursachen von Ursachen zu fragen, bis sie endlich zum göttlichen Willen, als dem Asyle ihrer Unwissenheit, ihre Zuflucht nehmen.

Nun zum dritten Punkte:

Weil die Menschen frei zu seyn wähnen, daher die Begriffe von Lob und Tadel, Schuld und Verdienst, und nachdem sie sich beredet haben, daß Alles, was geschieht, um ihretwillen geschehe, mußten sie die Eigenschaften der Dinge schätzen, je nachdem sie ihnen nützlich oder annehmlich sind. Daher die Begriffe von Gut und Uebel, Ordnung und Unordnung, Kalt und Warm, Schönheit und Häßlichkeit.

Diese Begriffe drücken nichts Anderes aus, als daß gewisse Dinge und Verhältnisse unseren Sinnen und unserer Einbildungskraft angemessen sind, andere nicht; sie haben also keine objective Wahrheit, sind entia imaginationis, non rationis.

Nach allem Diesem kann man aber noch zwei Einwürfe machen. Nämlich wenn Alles aus der Nothwendigkeit des absolutvollkommenen Wesens hervorgegangen ist, woher die vielen Unvollkommenheiten und Uebel in der Natur? woher oft die Ekel erregenden Mißgestalten der Dinge? Antwort: Die Vollkommenheit der Dinge muß einzig und allein nach der Natur und Kraft derselben geschätzt werden, nicht darnach, ob sie die menschlichen Sinne vergnügen oder beleidigen, der menschlichen Natur angemessen oder zuwider sind. Fragt man: warum Gott nicht alle Menschen so erschaffen habe, daß sie allein nach den Gesetzen der Vernunft leben; so antwortet Spinoza: weil er den Stoff hatte, Alles zu erschaffen vom höchsten Grade der Vollkommenheit bis zum niedrigsten, oder um mehr eigentlich zu reden, weil die Gesetze seiner Natur so umfassend sind, daß

Digitized by Google

sie zu Allem hinreichten, was der unendliche Verstand fassen kann.

Der Begriff der göttlichen Natur, als der absolut-vollkommenen, bringt es nothwendig mit sich, daß es unendlich viele und verschiedene Abstufungen der Dinge giebt. Diese sind also so wenig mit der Vollkommenheit der Welt und Gottes im Widerspruch, daß sie vielmehr die nothwendigen Bedingungen derselben sind.

Nachdem Spinoza in dem ersten Buche seiner Ethik die Lehre von Gott (natura naturans) und seinem Verhältniß zu der endlichen Welt (natura naturata) nach den allgemeinen speculativen Denkbestimmungen gegeben, geht er nun, im zweiten Buch, zur besonderen Betrachtung desjenigen über, was aus dem Wesen Gottes nothwendig folgt. Jedoch will er nicht Alles in Betracht ziehen, sondern sich auf dasjenige beschränken, was zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Seligkeit führen kann, wie dieß dem im Titel: Ethica ausgesprochenen Zwecke des Werkes entspricht.

Die Lehre vom menschlichen Geiste.

Den Begriff des menschlichen Geistes findet Spinoza von seinem Begriffe Gottes aus so:

Er geht von dem Axiome aus, daß nach dem Zeugnisse unserer Empfindung und Wahrnehmung außer Körpern und Denkweisen keine einzelnen Dinge sind, verbindet damit den Satz, daß die einzelnen Dinge modi sind, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, und zieht daraus den Schluß, das Denken und die Ausdehnung seyen Attribute Gottes, oder, wie er sich auch ausdrückt, Gott sey ein denkendes und ausgedehntes Ding. Hieran knüpft er dann folgende Sätze:

In Gott ist nothwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, denn weil das Denken eines seiner unendlichen Attribute ist, kann Gott Unendliches in unendlichen Weisen denken, oder, was dasselbe heißt, er kann die Idee von seinem Wesen und von Allem, was daraus nothwendig folgt, bilden. Nun ist aber, was in Gottes Macht ist, nothwendig; also giebt es nothwendig

Digitized by Google

eine ſolche Idee und nur in Gott, und dieſe Idee iſt eine einzige, wie Gott ein einziger iſt.

Von dem formellen Seyn der Ideen (von den Ideen als Ideen) iſt Gott die Urſache, ſofern er nur als denkendes Ding betrachtet wird und nicht ſofern er durch ein anderes Attribut beſtimmt wird. Die wirkende Urſache von den Ideen ſowohl der göttlichen Attribute, als der einzelnen Dinge ſind alſo nicht die Gegenſtände der Ideen.

Wie denn überhaupt die modi von jedwedem Attribute Gott zur Urſache haben, ſofern er nur unter dieſem Attribute betrachtet wird, von dem es modi ſind, und nicht, ſofern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird.

Woraus alſo folgt, daß das formelle Seyn derjenigen Dinge, welche nicht modi des Denkens ſind, nicht darum aus der göttlichen Natur hervorgeht, weil er jene Dinge zuvor erkannt hat, ſondern auf dieſelbe Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit gehen die vorgeſtellten Dinge aus ihren Attributen hervor, wie die Ideen aus dem Attribute des Denkens.

Auf dieſe Weiſe alſo und in dieſem Sinne ſtehen die modi der verſchiedenen göttlichen Attribute in gar keinem realen Zuſammenhange mit einander, nämlich in dem Sinne, daß z. B. die Idee die Urſache von dem ihr entſprechenden Gegenſtand wäre (Unterſchied von der platoniſchen Lehre), oder der Gegenſtand die Urſache von der ihm entſprechenden Idee; wie wir es ausdrücken würden: die ideale und die reale Welt ſtehen in gar keinem unmittelbaren Cauſſalzuſammenhange mit und unter einander, daher auch Nichts in der realen Welt aus der idealen, und umgekehrt, erklärt werden kann, ſondern jede nur in und aus ſich. Weil aber Alles zu Einer einzigen Subſtanz gehört, weil die denkende und die ausgedehnte Subſtanz eine und ebendieſelbe iſt, das einemal unter dieſem, das anderemal unter einem anderen Attribute gedacht; ſo iſt im Allgemeinen die Ordnung und Verbindung der Ideen dieſelbe, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (Harmonie zwiſchen der Geiſter- und Körperwelt und ihren Veränderungen) und im Einzelnen auch iſt der modus der Ausdehnung und die Idee von dieſem modus ein und daſſelbe Ding, aber auf zwei Weiſen ausgedrückt.

Mit anderen Worten: Obgleich die ideale und die reale

Digitized by Google

Welt in gar keinem unmittelbaren Cauſſalzuſammenhang mit und unter einander ſtehen, ſo ſind ſie doch Eins in der Einheit ihres Prinzipes, dem actuoſen Weſen der Subſtanz, die ſich in beiden auf gleiche Weiſe manifeſtirt.

Aus dieſer Einheit der idealen und der realen Welt folgt dann auch, daß die Ideen von nicht exiſtirenden einzelnen Dingen in der unendlichen Idee Gottes auf dieſelbe Weiſe begriffen ſeyn müſſen, wie das formale Weſen der einzelnen Dinge in den göttlichen Attributen. Alſo:

Wenn die einzelnen Dinge nur in ſofern exiſtiren, als ſie in den göttlichen Attributen begriffen ſind; ſo exiſtiren auch ihre Ideen nur inſofern, als die unendliche Idee Gottes exiſtirt; wenn aber die einzelnen Dinge auch der zeitlichen Dauer nach exiſtiren (nicht blos in den göttlichen Attributen); ſo müſſen die Ideen von denſelben auch dieſe zeitliche Dauer involviren. *

Indeſſen iſt Gott die Urſache von der Idee des einzelnen wirklich exiſtirenden Dinges nicht, ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er eine andere Idee von einem wirklich exiſtirenden Dinge hat u. ſ. f. Woraus wiederum, weil die Ordnung und Verbindung der Ideen dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge, folgt, daß Alles, was in dem beſonderen Objecte einer Idee vorgeht, Gott einzig und allein dadurch erkennt, daß er die Idee jenes Objectes hat.

Faſſen wir die Hauptſätze, die in dem bisher Geſagten liegen, kurz zuſammen; ſo ſind es folgende:

1) Die Attribute des göttlichen Weſens ſind das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung. Man hat die Frage aufgeworfen, ob nach der Spinoziſchen Lehre in dieſen Attributen das göttliche Weſen erſchöpft ſey, da ja Spinoza Gott als die Subſtanz definire, die aus unendlichen Attributen beſteht, von denen jedes das ewige und unendliche Weſen ausdrückt. Jacobi

* Hier ſcheint Sp. ein zeitliches Herausgehen der modi aus dem göttlichen Weſen anzunehmen. Er unterſcheidet zweierlei Exiſtenz, eine, nach welcher die Dinge in den göttlichen Attributen begriffen ſind, und eine andere, welche er mit *durare* bezeichnet. Weil Sp. in Prop. 9. von idea rei singularis, *actu* existentis ſpricht, ſo könnte man die zweierlei Exiſtenz auch ſo unterſcheiden, daß die eine existentia *potentia*, implicite iſt, die andere existentia *actu*, explicite. Vergl. S. 219.

Digitized by Google

antwortet auf dieſe Frage: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenſchaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens keine andere Eigenſchaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbeſtimmte Weiſe unendliche Eigenſchaften auch der Menge nach zuſchreibt, ſo geſchah dieſes, weil er ihn a priori definirte und demonſtrirte, wo es unmöglich war, weder das Daſeyn gewiſſer beſtimmter Eigenſchaften, noch das Nichtdaſeyn anderer zu beweiſen.

Hierauf kann man erwiedern:

Spinoza ſpricht beſtimmt von unendlichen Attributen Gottes der Zahl nach und hat dieſen Begriff nirgends ausdrücklich beſchränkt; vielmehr ſpricht er auch da noch, wo er die Attribute der Ausdehnung und des Denkens geſetzt hat, nicht nur von infinitis attributis, ſondern beſtimmt von aliis (Eth. Pars. II. Prop. VII. Schol.). Gerade der Umſtand, daß er die Ausdehnung und das Denken *a posteriori* als göttliche Attribute ſetzt, indem er ſich auf unſer sentire und percipere beruft und davon ausgeht, ſcheint zu beweiſen, daß ihm mit jenen Attributen das göttliche Weſen nicht erſchöpft zu ſeyn ſchien.

2) Dieſe Attribute haben Nichts mit einander gemein, ſie können alſo auch nicht Urſache von einander ſeyn, und daſſelbe gilt von ihren Modificationen; jede Modification eines Attributes folgt aus einer andern deſſelben Attributes und alle Modificationen eines Attributes folgen aus Gott, ſofern er unter dieſem Attribute betrachtet wird.

Die Modificationen des Denkens alſo, d. h. die Seelen mit ihren Gedanken, bilden eine eigene Sphäre und eine eigene Reihe, ebenſo die Modificationen der Ausdehnung, und beide Sphären oder Reihen haben nichts mit einander gemein, greifen nicht in einander ein.

3) Weil aber beide aus den thätigen Weſen, aus der Macht einer und derſelben Subſtanz Gottes folgen, ſo gehen die Modificationen des Denkens und der Ausdehnung in derſelben Ordnung und Verbindung hervor, und beziehen ſich alſo urſprünglich und nothwendig auf einander. Der Inbegriff der materiellen und der denkenden Dinge bildet, weil beide aus der abſoluten Subſtanz folgen, ein untheilbares Ganze; die Welt, die Allheit der Dinge iſt ein Individuum.

Digitized by Google

4) Die Idee d. h. das denkende Ding, die Seele, kommt zur wirklichen Exiſtenz nur ſofern die ihr entſprechende Modification der Ausdehnung, d. h. ein der Seele entſprechender Körper zur wirklichen Exiſtenz kommt.

5) Von ſeinem Weſen, von allen ſeinen Attributen und von allen Modificationen dieſer Attribute hat Gott nothwendig eine Idee, d. h. Gott hat das Bewußtſeyn ſeiner Selbſt und der natura naturata.

Nach dieſen allgemeinen Sätzen geht nun Spinoza zu der Lehre vom Menſchen über:

Zum Weſen des Menſchen gehört das ſubſtantielle Seyn nicht; denn der Menſch exiſtirt ja nicht nothwendig und kann in der Mehrzahl exiſtiren.

Das menſchliche Weſen iſt alſo Etwas, was in Gott iſt und ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden kann, oder eine Affection und modus, welcher Gottes Natur auf eine gewiſſe und begränzte Weiſe ausdrückt. Und zwar iſt das menſchliche Weſen ein modus des göttlichen Denkens, weil der Menſch denkt, und weil die Idee bei allen anderen Modificationen des Denkens vorausgeſetzt wird, ohne ſelbſt eine vorauszuſetzen. So iſt die Idee das Erſte, was das menſchliche Weſen ausmacht; aber nicht die Idee eines nicht exiſtirenden Dinges, denn ſonſt würde die Idee nicht exiſtiren; alſo die Idee eines exiſtirenden Dinges, aber nicht eines Unendlichen, denn dieſes müßte nothwendig exiſtiren, da doch der Menſch nicht nothwendig exiſtirt; alſo eines beſonderen und einzelnen. Und das Erſte alſo, was das actuelle Seyn der menſchlichen Seele ausmacht, iſt die Idee eines einzelnen wirklich exiſtirenden Dinges.

Mit andern Worten: Sofern der Menſch ein denkendes Weſen iſt, iſt er eine Modification des göttlichen Denkens oder die menſchliche Seele iſt ein Theil von dem unendlichen Verſtande Gottes. Wenn wir alſo ſagen, die menſchliche Seele erkenne dieſes oder jenes, ſo ſagen wir ſoviel als: Gott hat dieſe oder jene Idee zwar nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Natur der menſchlichen Seele beſtimmt iſt. Wenn wir dann ſagen: Gott habe dieſe oder jene Idee, ſofern er nicht blos die Natur der menſchlichen Seele ſetzt, ſondern daneben auch noch die Idee eines anderen Dinges hat; ſo ſagen wir, die menſchliche

Digitized by Google

Seele erkenne jenes Ding nur theilweise, nicht adäquat; denn die menschliche Seele erfüllt nach der Voraussetzung jene Idee nicht.

Dieser Modification des göttlichen Denkens muß eine Modification der Ausdehnung entsprechen, jene auf diese sich ursprünglich und nothwendig beziehen, und nur sofern diese Modification der Ausdehnung wirklich existirt, existirt auch jene Idee, das denkende Wesen des Menschen wirklich.

Die Idee, welche die menschliche Seele ausmacht, hat ihr ursprüngliches und nothwendiges Object, und was in dem Objecte dieser Idee, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, muß von der menschlichen Seele erkannt werden; denn es wird erkannt von Gott, sofern er von jenem Objecte die Idee hat und diese ist ja eben die menschliche Seele.

Dieses Object von der Idee, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist der Körper oder eine wirklich existirende bestimmte Weise der Ausdehnung und Nichts anderes.

So folgt also aus der Lehre vom Absoluten und von der Folge des Endlichen aus demselben, daß die menschliche Seele mit einem Körper verbunden ist und der Mensch aus Seele und Körper besteht. Es folgt aus der Lehre vom Absoluten, sofern dieses mit dem Attribute der Ausdehnung und des Denkens gedacht wird, es folgt aus der Lehre von dem Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sofern diese Lehre sagt, daß Gott auf dieselbe Weise und in derselben Ordnung das Attribut der Ausdehnung und das des Denkens modificirt und sich also auf jede Modification des Denkens eine Modification der Ausdehnung ursprünglich und nothwendig bezieht und umgekehrt.

Auf diese Art wäre der Begriff des menschlichen Wesens aus der Lehre vom Absoluten abgeleitet.

Aus denselben Gründen folgt aber auch, daß Alles, wiewohl in verschiedenen Graden, beseelt ist. Denn von jedwedem Dinge ist ja in Gott nothwendig eine Idee auf dieselbe Weise, wie von dem menschlichen Körper, und was von der Idee des menschlichen Körpers gesagt wurde, gilt also nothwendig von der Idee eines jedweden Dinges. Mit anderen Worten: daß alle Dinge beseelt sind, ergiebt sich so: da Ausdehnung und Denken in der absoluten Substanz auf ursprüngliche und nothwendige Weise vereiniget sind und die Modificationen dieser Attribute sich ebenso

Digitized by Google

urſprünglich und nothwendig auf einander beziehen, ſo muß alſo mit jeder Modification der Ausdehnung, d. h. mit jedem Körper urſprünglich und nothwendig eine Modification des Denkens, d. h. eine Seele verbunden ſeyn.

Indeſſen findet hier eine bedeutende Verſchiedenheit des Grades ſtatt. Die Seele des einen endlichen Dinges iſt vollkommener, als die Seele des andern. Wovon aber dieſer Gradunterſchied abhängt, und wodurch er beſtimmt wird, kann man finden, wenn man bedenkt, daß die Idee um ſo vollkommener iſt, je vollkommener das Object derſelben iſt. Da nun das Object der Seele ihr Körper iſt, ſo hängt die Vollkommenheit der Seele von der Vollkommenheit des Körpers ab (durchgreifender Satz). Um alſo zu beſtimmen, in wiefern die menſchliche Seele vortrefflicher iſt, als andere Seelen, muß man die Natur des menſchlichen Körpers kennen lernen.

Dieſes giebt dem Spinoza Veranlaſſung, einige Hauptſätze über die Körper aufzuſtellen; er unterſcheidet einfache und zuſammengeſetzte Körper, betrachtet zuerſt jene und leitet dann daraus den Begriff des zuſammengeſetzten Körpers ab.

Die einfachſten Körper unterſcheiden ſich von einander nicht in Beziehung auf ihre Subſtanz (denn dieſe iſt überall dieſelbe), ſondern in Beziehung auf Bewegung und Ruhe, Geſchwindigkeit und Langſamkeit.

Wenn nun einige ſolche Körper von derſelben oder verſchiedener Größe von den übrigen ſo zuſammengehalten werden, daß ſie aufeinander liegen oder wenn ſie in gleichem oder verſchiedenem Grade der Geſchwindigkeit dergeſtalt bewegt werden, daß ſie einander ihre Bewegungen in einem beſtimmten Verhältniſſe mittheilen; ſo wollen oder werden wir ſagen, dieſe Körper ſeyen mit einander vereiniget, und alle mit einander machen einen Körper oder ein Individuum aus, welches ſich von den übrigen eben durch dieſe Einigung der Körper unterſcheidet.

Dieß wäre alſo die Erklärung des zuſammengeſetzten Körpers. Dieſer kommt zunächſt dadurch zu Stande, daß einfache Körper in einem gewiſſen Verhältniſſe mit einander concurriren und ſich ihre Bewegungen mittheilen.

Hieraus erklärt nun Spinoza, daß ein zuſammengeſetzter

Digitized by Google

Körper auf mehrfache Weise afficirt und verändert werden könne, ohne daß seine Natur und seine Form zu Grunde geht.

Noch vielmehr müsse also dieses von solchen zusammengesetzten Körpern gelten, die aus zusammengesetzten zusammengesetzt sind.

Nachdem Sp. diese allgemeinen Sätze aufgestellt hat, geht er zum menschlichen Körper über:

1) Der menschliche Körper ist aus sehr vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt, von denen jedes wiederum sehr zusammengesetzt ist.

Hieraus folgt für die menschliche Seele:

Die Idee, welche das formelle Seyn der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus vielen Ideen zusammengesetzt.

Denn die Seele ist die Idee des Körpers, dieser aber aus vielen Individuen zusammengesetzt, und von jedem dieser Individuen giebt es in Gott nothwendig eine Idee; die Idee von dem menschlichen Körper ist also aus allen diesen Ideen zusammengesetzt (wichtig für die Lehre von der Unsterblichkeit).

Von diesen Theilen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, schließt aber die menschliche Seele keine adäquate Erkenntniß in sich; denn die Seele ist der Begriff des Körpers, zum Wesen des Körpers gehören aber jene Theile nicht, als Individuen an und für sich betrachtet, sondern nur sofern sie einander ihre Bewegungen auf gewisse Weise mittheilen. (Die Seele ist aber nur der Begriff von dieser Vereinigung oder Einheit des Mannigfaltigen, nicht von dem Einzelnen.)

Ebenso haben wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr inadäquate Erkenntniß. Denn die Dauer unseres Körpers hängt von der allgemeinen Ordnung der Natur ab; von dieser Ordnung hat nun Gott nur insofern eine adäquate Erkenntniß, als er die Ideen *von allen Dingen* hat, und nicht blos von unserem Körper; in der Idee von unserem Körper, d. h. in unserer Seele ist also die Erkenntniß von der Dauer unseres Körpers nur unvollständig.

Eben das gilt von den äußeren Dingen allen, und in sofern erscheint uns ihr Daseyn vergänglich und zufällig.

2) Die Individuen, aus welchen der menschliche Körper

Digitized by Google

zuſammengeſetzt iſt, und alſo der menſchliche Körper ſelbſt kann von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt werden.

Hieraus folgt wiederum für die Seele folgendes:

Da der Körper das Object der Seele, als der Idee, iſt, und Alles, was in dem Objecte vorgeht, von der menſchlichen Seele erkannt wird; ſo wird die Seele eben dadurch, daß ihr Körper auf mannigfaltige Weiſe afficirt werden kann, geſchickt, Vieles wahrzunehmen, und um ſo geſchickter, in je mannigfaltigere Zuſtände ihr Körper verſetzt werden kann.

Die Idee von einer körperlichen Affection, welche durch einen äußeren Gegenſtand hervorgebracht wird, muß die Natur des menſchlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Gegenſtandes in ſich ſchließen. Denn die Affection iſt Wirkung von beiden, als Urſache, und die Erkenntniß der Wirkung ſchließt die Erkenntniß der Urſache ein.

Durch dieſe Ideen körperlicher Affectionen erkennt alſo die menſchliche Seele den menſchlichen Körper und weiß von ſeiner Exiſtenz; zugleich erkennt ſie auch die Natur vieler Körper; jedoch zeigen unſere Ideen von äußeren Körpern mehr die Beſchaffenheit unſeres Körpers an, als die der äußeren; ſie ſind mehr ſubjectiv als objectiv.

Nur durch eine ſolche körperliche Affection erkennt die Seele einen äußeren Körper, als wirklich exiſtirend. Die ſo erhaltene Erkenntniß von einem äußeren Körper iſt aber nicht adäquat; denn ſie ſtellt den Körper nicht dar, wie er als Individuum an ſich iſt, ſondern wie er unſeren Körper auf gewiſſe Weiſe determinirt.

Eben ſo wenig ſchließt die Vorſtellung einer körperlichen Affection eine adäquate Erkenntniß von dem afficirten Körper ſelbſt in ſich. Denn ſie ſtellt den Körper vor, nur ſofern er auf gewiſſe Weiſe afficirt iſt; an ſich aber kann er auf vielfach andere Weiſe afficirt werden.

Die Ideen von der Affection des menſchlichen Körpers ſind alſo, ſofern ſie auf die menſchliche Seele allein bezogen werden, nicht klar und deutlich, ſondern verworren.

3) Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung viele andere Körper, von denen er ununterbrochen regenerirt wird.

Hieraus zieht Spinoza den Satz, daß die menſchliche Seele den menſchlichen Körper ſelbſt nicht erkenne. Denn weil der

Digitized by Google

menſchliche Körper viele Körper bedarf, von denen er beſtändig regenerirt wird, und weil die Ordnung und Verbindung der Ideen dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verbindung der Urſachen, ſo erkennt Gott den menſchlichen Körper nur ſofern er die Ideen vieler anderer Dinge hat, nicht ſofern er blos die Natur der menſchlichen Seele ſetzt, d. h. die menſchliche Seele erkennt den menſchlichen Körper nicht.

4) Wenn die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers von einem äußeren ſo beſtimmt werden, daß ſie auf einen weichen Theil oft anſtoßen, ſo wird die Oberfläche des weichen Theils verändert und derſelben gleichſam die Spur des äußeren Körpers eingedrückt. Nimmt man hiezu den Satz, daß, wenn der Körper auf eine Weiſe, welche die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt, afficirt worden iſt, die Seele den äußeren Körper ſich ſo lange als wirklich und gegenwärtig vorſtellen muß, ſo lange die Affection dauert; ſo erklärt ſich daraus, daß wir Gegenſtände, ob ſie gleich nicht gegenwärtig ſind, als gegenwärtig betrachten, es erklärt ſich die Aſſociation der Vorſtellungen.

In dem Bisherigen iſt die Seele und ihr Vorſtellen nach der Abhängigkeit von den Affectionen ihres Körpers betrachtet worden. Inſofern iſt ſie eine Reihe verworrener Vorſtellungen, die in derſelben Verbindung und Ordnung auf einander folgen, wie die Affectionen ihres Körpers. Damit iſt jedoch das Erkennen der Seele noch nicht erklärt, weder ſeinem Umfange noch ſeinem inneren Weſen nach. Denn was zunächſt das Letztere betrifft, ſo iſt auch dasjenige Vorſtellen der Seele, welches von körperlichen Affectionen abhängig iſt, ein *bewußtes* Vorſtellen, ein Vorſtellen mit Bewußtſeyn des einzelnen Vorgeſtellten und der vorſtellenden Einheit (Selbſtbewußtſeyn).

Wie begreift Spinoza dieſes?

Weil Gott von allen endlichen Modificationen, alſo auch von den endlichen Modificationen des Denkens eine Idee hat, ſo hat er auch eine Idee von der menſchlichen Seele und dieſe Idee iſt mit der Seele auf dieſelbe Weiſe vereiniget, wie die Seele mit ihrem Körper. Wie das unmittelbare Object der Seele ihr Körper iſt, ſo iſt die Seele das unmittelbare Object jener Idee; wie mit dem Körper eine Idee, die Seele, auf urſprüngliche und nothwendige Weiſe verknüpft iſt, ſo iſt auf

Digitized by Google

dieſelbe Weiſe mit der Seele eine Idee verknüpft, weil Gott von ſeinem Denken ein Denken hat; dieß iſt das Selbſt-Bewußtſeyn. Unſer Selbſt-Bewußtſeyn iſt alſo ein Theil, eine Beſtimmung und Folge des göttlichen Selbſt-Bewußtſeyns; wir haben ein Bewußtſeyn von uns, nur weil und ſofern Gott ein Bewußtſeyn von uns hat.

Betrachten wir nun dieſes Bewußtſeyn zunächſt in Beziehung auf dasjenige Vorſtellen, von welchem bisher die Rede war, in Beziehung auf das von körperlichen Affectionen abhängige Vorſtellen, ſo giebt Spinoza folgende Sätze:

Die menſchliche Seele erkennt nicht nur die körperlichen Affectionen, ſondern auch die Ideen von denſelben, d. h. ſie iſt ſich derſelben bewußt; und *nur in dieſem Bewußtſeyn* (der körperlichen Affectionen) und *vermittelſt derſelben erkennt ſie ſich ſelbſt*. Dieſen wichtigen Satz beweist Spinoza ſo:

Die Idee der Seele folgt in Gott auf dieſelbe Weiſe und bezieht ſich auf Gott in derſelben Weiſe, wie die Idee des Körpers. Nun erkennt aber die Seele ihren Körper nur durch die Affectionen deſſelben, alſo erkennt ſie auch ſich ſelbſt, nur ſofern ſie ſich der körperlichen Affectionen bewußt iſt. Wie übrigens die Idee der körperlichen Affection die Natur unſeres Körpers, d. h. das Object der Seele nicht auf adäquate Weiſe ausdrückt, ſo kann auch die Idee dieſer Idee die Natur der menſchlichen Seele nicht auf adäquate Weiſe ausdrücken, d. h. indem ſich die Seele der körperlichen Affectionen bewußt iſt, hat ſie kein adäquates Bewußtſeyn von ſich ſelbſt.

Aus Allem ergiebt ſich das Reſultat: So lange die Seele von Außen, durch die zufällige Begegnung der Objecte, beſtimmt wird, Dieſes oder Jenes vorzuſtellen; ſo lange hat ſie weder von ſich ſelbſt, noch von ihrem Körper, noch von den äußeren Gegenſtänden eine adäquate, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß. Die Unterſuchung, ob und wiefern dieſe Erkenntniß wahr oder falſch iſt, wird zeigen, welches die wahren Erkenntniſſe? und wie ſie zu gewinnen ſeyen?

Alle Ideen ſind in Gott, und ſofern ſie Gottes Ideen ſind, ſind ſie wahr, mit ihren Objecten übereinſtimmend. Es kann nicht etwas Poſitives in den Ideen ſeyn, weßwegen ſie falſch

Digitized by Google

sind; denn dieses Positive müßte in Gott seyn und die Ideen wären also, sofern sie falsch sind, in Gott, was dem vorigen widerstreitet. Jede positive Idee in uns, d. h. jede adäquate und vollkommene muß wahr seyn, und die Falschheit kann also nur in einem Mangel, in einer Privation der Erkenntniß liegen, aber nicht in einer absoluten, sondern nur in einer relativen. Ein solcher Mangel hängt den inadäquaten, verworrenen und verstümmelten, als solchen, an und insofern sind sie falsch. Weil aber alle Ideen in Gott und insofern wahr sind, so kann eine Idee falsch, d. h. inadäquat und verworren nur insofern seyn, als sie einer einzelnen Seele angehört, auf eine einzelne Seele sich bezieht, und von da aus eröffnet sich der Weg, auf welchem man die klaren und deutlichen, die adäquaten und wahren Erkenntnisse finden kann.

Alle Körper kommen in gewissen Eigenschaften mit einander überein; dasjenige, was allen gemeinschaftlich und im Theile ebensowohl als im Ganzen ist, macht nicht das Wesen eines besonderen Dinges aus, denn es kann ja als gemeinschaftlich ohne ein besonderes Ding seyn und gedacht werden. Ein solches allen Gemeinschaftliche, das ebensowohl im Theile, als im Ganzen ist, kann nur auf adäquate Weise vorgestellt oder erkannt werden.

Weil nun die Körper wirklich gewisse gemeinschaftliche Eigenschaften haben, so giebt es Ideen, die allen Menschen gemeinschaftlich, auch adäquat, d. h. klar und deutlich sind.

Und die menschliche Seele wird um so mehrere solche adäquate Ideen haben, je Mehreres ihr Körper mit anderen gemeinschaftlich hat. Was aus solchen adäquaten Ideen folgt, ist gleichfalls adäquat.

Auf diese Art wäre gezeigt, wie wir zu den adäquaten allgemeinen Begriffen gelangen, welche das Fundament unserer Schlüsse bilden.

Es entstehen aber allgemeine Vorstellungen auch noch auf anderem Wege, und diese müssen von jenen wohl unterschieden werden.

Allgemeine Vorstellungen entstehen nämlich auch dadurch, daß sich der menschlichen Seele viele sinnliche Vorstellungen aufdrängen, die sie wegen ihres beschränkten Vermögens nicht unterscheiden kann und die also in Eine zusammenfließen. So entstehen die sogenannten transcendentalen Begriffe, von Ens,

Digitized by Google

Res. aliquid; ſo entſtehen die allgemeinen Vorſtellungen von einem Menſchen, Pferde u. ſ. w.

Wir hätten demnach zwei Gattungen von Erkenntniſſen:

1) die ſinnlichen Erkenntniſſe und die aus ihnen entſtandenen allgemeinen Vorſtellungen (Opinio vel imaginatio);

2) die adäquaten und darum wahren allgemeinen Begriffe von den Eigenſchaften der Dinge (Ratio).

Wenn Spinoza hier beſtimmt, welches die wahren Ideen ſeyen und wie ſie ſich von den falſchen unterſcheiden, ſo wirft er auch die Frage auf: wie oder woran man wiſſen könne, daß man eine wahre Idee hat? Dieſe Frage beantwortet er in dem Satze: Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.

Jeder, ſagt er, der eine wahre Idee hat, weiß, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt, denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen erkennen, und an einer ſolchen Sache kann fürwahr Niemand zweifeln, er müßte denn glauben, die Idee ſey etwas Stummes, wie ein Gemälde an der Tafel und nicht ein Denken, nämlich das Verſtehen ſelbſt. Wie wollte doch auch Jemand wiſſen, daß er eine Sache verſteht, wenn er ſie nicht zuvor ſchon verſteht? Mit anderen Worten: wie wollte Jemand wiſſen, daß er von einer Sache gewiß iſt, wenn er nicht zuvor davon gewiß iſt. Endlich wie kann es etwas klareres und gewiſſeres geben, was die Norm der Wahrheit ſeyn ſollte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß erleuchtet, ſo iſt die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt und der Falſchheit.

Von dieſem Satze, daß mit dem Beſitze der wahren Idee das Bewußtſeyn ihrer Wahrheit unzertrennlich verbunden und Eins ſey, findet Spinoza den Grund wiederum in dem Verhältniſſe der menſchlichen Seele zu Gott.

Wenn wir eine wahre Idee haben, ſo iſt ſie auch in Gott, ſofern er die Natur unſerer Seele ſetzt; von dieſer ſeiner Idee hat aber Gott ein Bewußtſeyn, welches zu Gott auf dieſelbe Weiſe gehört, wie die Idee. Die Idee gehört aber zu Gott, ſofern er die menſchliche Seele iſt; alſo gehört jenes Bewußtſeyn der wahren Idee auch zu Gott, ſofern er die menſchliche Seele

Digitized by Google

ſetzt, d. h. in der menſchlichen Seele iſt mit der wahren Idee das Bewußtſeyn ihrer Wahrheit urſprünglich und nothwendig verbunden.

Spinoza betrachtet nun die zweite Gattung von Erkenntniſſen, die adäquaten und wahren, die Erkenntniſſe der Vernunft, noch weiter: Wenn die Vernunft die Dinge auf die wahre Weiſe betrachtet, ſo betrachtet ſie dieſelben wie ſie an ſich ſind, d. h. als nothwendig, und es liegt blos in unſerer ſinnlichen Vorſtellungskraft, wenn wir die Dinge, ſey es in Beziehung auf Vergangenheit oder in Beziehung auf Zukunft, als zufällig betrachten.

Da aber jene Nothwendigkeit der Dinge nichts anderes iſt, als die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes, ſo iſt es alſo dem Weſen der Vernunft angemeſſen, die Dinge unter dieſer Art der Nothwendigkeit zu denken. Zudem ſind das Fundament der Vernunft-Erkenntniß ſolche Begriffe, in welchen nicht das Weſen eines einzelnen Dinges, ſondern das allen gemeinſchaftliche gedacht wird; inſofern müſſen ſie ohne alles Zeitverhältniß und unter einer gewiſſen Art der Ewigkeit gedacht werden.

Dieſe Betrachtungen über die zweite Gattung von Erkenntniſſen führen auf die dritte, die Spinoza noch annimmt.

Wenn nämlich durch die Vorſtellungen der erſten Gattung das Endliche vorgeſtellt wird, wie es ſich vermittelſt der körperlichen Affectionen darbietet, wenn nach der zweiten Gattung allgemeine adäquate, d. h. klare und deutliche Begriffe gedacht werden, welche das Fundament der Schlüſſe bilden, ſo iſt die dritte Art der Erkenntniß diejenige, welche von der adäquaten Erkenntniß des formalen Weſens göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntniß von dem Weſen der Dinge fortgeht. Dieſe dritte Art der Erkenntniß nennt Spinoza ganz treffend die scientia intuitiva; denn dieſe dritte Art der Erkenntniß beſteht ja darin, daß wir das Weſen der Dinge in dem göttlichen Weſen erkennen und anſchauen.

Dieſe dritte, höchſte Art der Erkenntniß leitet nun Spinoza ab oder begründet er auf folgende Weiſe:

Die Idee eines jedweden Körpers oder einzelnen Dinges, das wirklich exiſtirt, ſchließt das ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich. Denn die Idee des wirklich exiſtirenden Dinges ſchließt das Weſen und die Exiſtenz des Dinges

Digitized by Google

in ſich; dieſes kann aber ohne Gott und ein göttliches Attribut nicht gedacht werden, und es muß alſo, weil die Erkenntniß der Wirkung die Erkenntniß der Urſache in ſich ſchließt, die Idee des einzelnen Dinges das ewige und unendliche Weſen Gottes involviren. Dieſe Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes, welche in jeder Idee liegt, iſt adäquat und vollkommen.

Die menſchliche Seele hat alſo eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes. Denn die menſchliche Seele erkennt ſich ſelbſt, ihren Körper und die äußeren Dinge als wirklich exiſtirend.

Hieraus folgt nun, daß Gottes Ewigkeit und unendliches Weſen allen Menſchen bekannt iſt. Weil ſodann alles in Gott iſt und durch Gott begriffen wird, ſo können wir aus der Idee Gottes viele adäquate Erkenntniſſe ableiten, und ſo entſteht alſo jene dritte Art der Erkenntniß.

Daß die Menſchen von Gott nicht eine ebenſo klare Erkenntniß haben, als von den allgemeinen Begriffen, kommt daher, weil ſie ſich Gott nicht ſinnlich vorſtellen können, wie die Körper und den Namen Gott an viele ſinnliche Bilder von Dingen, die ſie gewöhnlich ſehen, geknüpft haben.

Um die Spinoziſche Lehre von der Erkenntniß vollſtändig zu haben, muß man endlich auch noch die Lehre von dem menſchlichen Willen anführen, worunter Spinoza nicht das ſogenannte Begehrungs-Vermögen verſteht, ſondern das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen.

Die Seele, ſagt Spinoza, hat keinen abſoluten oder freien Willen; ſie wird vielmehr, wenn ſie Etwas will, hiezu von einer Urſache beſtimmt, welche Urſache wiederum von einer anderen beſtimmt wird und ſo ins Unendliche rückwärts. Denn die Seele iſt ja ein beſtimmter und begränzter Modus des Denkens.

Ueberhaupt iſt der Wille etwas blos und rein erdichtetes, nur einzelne Volitionen ſind in der Seele wirklich.

Dieſe Volitionen ſind Bejahungen und Verneinungen, welche aber immer in einer Idee als Idee nothwendig enthalten ſind. Denn wenn ich z. B. bejahe, daß die Winkel eines Dreieckes zweien Rechten gleich ſind, ſo ſchließt dieſe Bejahung den Begriff des Triangels in ſich und ebenſo umgekehrt muß der Begriff

Digitized by Google

des Triangels jene Bejahung in ſich ſchließen. Der Begriff kann alſo nicht ohne die Bejahung und die Bejahung nicht ohne den Begriff ſeyn; die Bejahung gehört zum Weſen des Begriffes und iſt der Begriff.

Die einzelne Volition und die einzelne Idee iſt ein und daſſelbe; allgemein ausgedrückt: Wille und Verſtand iſt Eins und daſſelbe (ein für die Ethik ſehr wichtiger Satz).

Zu demſelben macht Spinoza einige Bemerkungen, die nicht überſehen werden dürfen: Er erläutert den Satz; er beſeitiget mögliche Einwürfe und macht auf den Nutzen jener Lehre aufmerkſam.

Um jenen Satz zu verſtehen und die Wahrheit deſſelben einzuſehen, muß man, ſagt Spinoza, die Idee oder den Gedanken der Seele theils von dem bildlichen Eindrucke des Dinges, theils von dem Worte, wodurch das Ding bezeichnet wird, wohl unterſcheiden.

Diejenigen, welche glauben, die Ideen beſtehen in den bildlichen Eindrücken, welche die Dinge auf unſeren Körper machen, überreden ſich, die Begriffe ſolcher Dinge, von denen wir uns kein ähnliches Bild machen können, ſeyen keine Begriffe, ſondern Dichtungen, die wir nach willkürlichem Belieben machen. Sie betrachten alſo die Begriffe wie ſtumme Gemälde auf einer Tafel, und von dieſem Vorurtheile eingenommen, ſehen ſie nicht, daß der Begriff als Begriff Bejahung oder Verneinung in ſich ſchließt. (Daher Spinoza ſagt, er gebrauche lieber den Ausdruck conceptus, als den perceptio — quia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab Objecto pati; at conceptus actionem mentis exprimere videtur.)

Diejenigen ſodann, welche die Worte mit dem Begriffe verwechſeln, glauben, ſie können das Gegentheil von dem wollen, was ſie denken, da ſie doch dieſes Gegentheil nur ſagen.

Alle dieſe Vorurtheile kann derjenige leicht ablegen, welcher bedenkt, daß die Natur des Denkens den Begriff der Ausdehnung gar nicht einſchließt. Denn er wird nun klar einſehen, daß die Idee weder in dem Bilde eines Dinges noch in Worten beſtehen könne, da das Eine und das Andere durch körperliche Bewegungen allein hervorgebracht wird, der Gedanke aber durch eine Thätigkeit der Seele.

Die Einwürfe ſind folgende:

Digitized by Google

„Der Wille erſtreckt ſich weiter als der Verſtand; jener iſt unendlich, dieſer endlich; denn die Willenskraft, wie wir ſie jetzt haben, reicht hin, um unendlich viele Dinge bejahen zu können, die wir nicht erkennen; dagegen reicht unſere Verſtandeskraft nicht hin, um Mehreres zu erkennen.“ Spinoza antwortet: Wie wir durch eine und ebendieſelbe Willenskraft unendlich Vieles aber freilich Eines nach dem Anderen bejahen können, ſo können wir auch durch dieſelbe Verſtandeskraft unendlich Vieles erkennen, aber freilich auch wieder nur Eines nach dem Andern.

„Die Erfahrung zeigt deutlich, daß wir unſer Urtheil zurückhalten, Dingen, die wir erkennen, nicht beiſtimmen können.“ Spinoza antwortet: Wenn jemand ſein Urtheil zurückhält, ſo heißt das nichts Anderes, als er erkennt die Sache noch nicht adäquat; der Wille mag ſich alſo immerhin weiter erſtrecken, als die klare und deutliche Erkenntniß, aber nicht als die Erkenntniß.

„Es bedarf keiner größeren Kraft, um dasjenige, was wahr iſt, als um dasjenige, was falſch iſt, zu bejahen; der wahre Begriff hat aber mehr Realität, als der falſche.“ Antwort: Die einzelnen Bejahungen ſind ebenſo von einander verſchieden, wie die Begriffe, und ich läugne, daß wir, um das Wahre zu bejahen, die gleiche Denkkraft brauchen, wie um das Falſche zu bejahen. Denn dieſe zwei Bejahungen verhalten ſich in Beziehung auf die Seele zu einander, wie das Ding zum Unding.

„Wenn der Menſch nicht mit freiem Willen handelt, was wird denn geſchehen, wenn er ſich, wie Buridans Eſel, im Zuſtande des Gleichgewichts befindet? Wird er verhungern und verdurſten? Giebt man das zu, ſo wird man ſich den Menſchen eher als einen Eſel oder eine Statue vorſtellen, denn als Menſchen; läugnet man es, ſo wird er ſich alſo ſelbſt beſtimmen und hat alſo das Vermögen, hinzugehen, wohin ihm beliebt, und zu thun, was ihm beliebt.“ Spinoza antwortet: Ich gebe zu, daß ein Menſch in einem ſolchen Zuſtande des Gleichgewichts verhungern und verdurſten wird. Fragt man mich, ob ein ſolcher Menſch nicht eher für einen Eſel als für einen Menſchen zu ſchätzen ſey, ſo antworte ich: das weiß ich nicht, wie ich auch nicht weiß, wie hoch derjenige zu ſchätzen iſt, der ſich hängt, oder welchen Werth Kinder, Narren und Wahnſinnige haben.

Digitized by Google

Der Nutzen endlich jener Lehre besteht darin:

Sie belehrt uns, daß wir einzig und allein nach dem Willen Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind, um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre beruhiget also unser Gemüth und zeigt uns, worin das höchste Glück oder die Seligkeit bestehe, nämlich in der Erkenntniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur dasjenige zu thun, was Liebe und Frömmigkeit fordern. Und hieraus sehen wir deutlich, wie diejenigen die Tugend sogar nicht zu schätzen wissen, welche für dieselbe, wie für den schwersten Knechtsdienst, auch mit den größten Belohnungen von Gott ausgezeichnet zu werden hoffen, als wenn tugendhaft seyn und Gott dienen nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre.

Sie lehrt uns, wie wir uns in Beziehung auf unser Schicksal verhalten sollen, nämlich Glück und Unglück mit ruhigem Gemüthe erwarten und tragen, weil Alles aus dem ewigen Beschlusse Gottes eben so nothwendig folgt, als aus dem Wesen des Triangels, daß seine drei Winkel = 2 R sind.

Jene Lehre befördert das gesellige Leben, insofern sie uns erinnert, daß wir Niemand hassen, verachten, belachen, über Niemanden zornig oder neidisch seyn sollen, weil Jeder, was er ist und thut, in Folge der Nothwendigkeit der göttlichen Natur ist und thut. Sie erinnert uns, daß Jeder mit dem Seinigen zufrieden und dem Nächsten hülfreich seyn soll, nicht aus weibischem Mitleiden, Parteilichkeit oder Aberglauben, sondern nach der Leitung der Vernunft.

Endlich hat diese Lehre keinen geringen Einfluß auf die allgemeine Gesellschaft, sie lehrt, wie die Bürger zu regieren und zu leiten seyen, nämlich nicht so, daß sie sclavisch dienen, sondern so, daß sie freiwillig das Beste thun.

Nachdem Spinoza in dem zweiten Buche seiner Ethica den Begriff des menschlichen Geistes, überhaupt den Begriff des Menschen abgeleitet und daraus die Lehrsätze über menschliche Erkenntniß, menschlichen Willen und menschliche Freiheit entwickelt hat, macht er mit dem dritten Buch den Uebergang zur Ethik, dem Haupt-Gegenstand und Zweck des Werkes.

Digitized by Google

Die Ethik.

Die ganze Ethik bezieht sich nach Spinoza auf das Verhältniß zwischen den Affecten und der Vernunft. Er handelt also

1) von den Affecten; dieß ist die Einleitung zur Ethik im engeren Sinne des Wortes (und dieser Theil seines Werkes ist ein schöner Beitrag zur Psychologie und Anthropologie);
2) von dem gedoppelten Verhältniß, welches zwischen dem Affect und der Vernunft statt finden kann; dieß giebt einen ersten und zweiten Theil der Ethik (viertes und fünftes Buch).

Die Lehre von den Affecten eröffnet er mit der Versicherung, daß er dieselben weder belachen noch schelten oder gar verabscheuen, sondern begreifen wolle, wie jeden anderen Gegenstand der Wirklichkeit, weil sie, wie alles Wirkliche, nach den allgemeinen Gesetzen und Regeln der Natur, nicht aus einem Fehler, sondern aus derselben überall gleichen Kraft und Wirksamkeit (virtus et agendi potentia) der Natur hervorgehen.

Die menschliche Seele ist theils thätig, theils leidend, jenes sofern sie adäquate Ideen hat, d. h. solche, von denen sie allein die Ursache ist, in denen sich also ihre reine Kraft ausdrückt, dieses, sofern sie inadäquate Ideen hat, die aus ihr allein nicht erklärt oder begriffen werden können, worin sich also (in Absicht auf die Seele) eine gewisse Abhängigkeit und Beschränktheit offenbart.

Jedes Ding strebt aber, soviel an ihm ist, in seinem Seyn zu verharren und in diesem Streben besteht das wirkliche Wesen (actualis essentia) eines Dinges.

So strebt also auch die Seele, nicht nur sofern sie klare und deutliche, sondern auch sofern sie verworrene Ideen hat, in ihrem Seyn zu beharren und ist sich dieses Strebens bewußt. Dieses Streben, auf die Seele allein bezogen (als Streben der Seele an sich) ist der Wille; auf Seele und Leib bezogen, der Trieb (Appetitus), welcher, sofern er bewußt ist, Begierde heißt.

Da die Seele ihrem Wesen nach der Begriff des wirklich existirenden Körpers ist, so geht ihr erstes und vornehmstes Streben dahin, die Existenz ihres Körpers zu bejahen; und, was

Digitized by Google

die Wirksamkeit unseres Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder beschränkt, dessen Idee muß auch die Wirksamkeit der Seele vermehren oder vermindern, befördern oder beschränken. Die Seele kann demnach mancherlei Veränderungen erleiden und jetzt zu größerer, jetzt zu geringerer Vollkommenheit übergehen, und dieses gedoppelte Leiden giebt die Affecte der Freude und der Traurigkeit. Diese zwei mit der Begierde sind die Grundaffecte, aus welchen alle andere entstehen und erklärt werden müssen. Dieses thut Spinoza, indem er den Ursprung und die verschiedenen Verhältnisse und Beziehungen der Affecte zu einander, wie sie aus einander hervorgehen, einander erregen und beschränken, erklärt. Insoweit ist der Affect durchaus ein Leiden der Seele, also eine verworrene Idee, worin die Seele eine zunehmende oder abnehmende Kraft des Körpers setzt, und in Folge welcher die Seele mehr zu diesen als zu anderen Gedanken bestimmt wird.

Diese Affecte gehen also vom Körper und seinen verschiedenen Zuständen, wie wir sagen, von der Sinnlichkeit und ihren wechselnden, günstigen oder ungünstigen Anregungen aus, sind also in Beziehung auf die Seele ein Leiden und lassen sich auf inadäquate Ideen zurückführen. Diesen leidenden Affecten stellt sodann Spinoza die thätigen gegenüber. Diese sind Freude und Begierde, sie entspringen aus adäquaten Ideen. Alle Handlungen, die aus diesen thätigen Affecten hervorgehen, fallen unter die Tapferkeit (fortitudo), die theils Muth, theils Großmuth ist; der Muth (animositas) ist die Begierde, vermöge welcher Jeder strebt, sein Seyn der Vorschrift der Vernunft gemäß zu erhalten; die Großmuth (generositas) ist die Begierde, wornach Jeder strebt, allein nach der Vorschrift der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich freundschaftlich zu verbinden.

Sofern der Geist den leidenden Affecten unterworfen ist, ist er nicht sein eigener Herr, sondern dem Zufall (fortunae) anheimgefallen, so daß von ihm oft gilt: video meliora, deteriora sequor. Die Ursache hiervon und was die Affecte Gutes und Uebles haben, will Spinoza im folgenden vierten Buche zeigen (de servitute humana). Er eröffnet dasselbe mit Untersuchungen über die Begriffe von Vollkommenheit und

Digitized by Google

Unvollkommenheit, Gut und Uebel. Jene Begriffe erklärt Spinoza daraus, daß wir gewiſſe abſtracte allgemeine Begriffe bilden, in Beziehung auf ſie die wirklichen Dinge betrachten und mit einander vergleichen, und in Folge davon ſagen: die Natur habe ein Ding unvollendet gelaſſen (ſofern es unſerem allgemeinen Begriffe nicht entſpricht). Alſo aus Vorurtheilen entſpringen jene Begriffe, nicht aus einer wahren Anſchauung und Einſicht vom Wirklichen, denn nach dieſer iſt Alles, ſo wie es iſt, fertig, vollendet, vollkommen. Auch die Begriffe von Gut und Uebel ſind blos relativ, indem ein und daſſelbe Ding für verſchiedene Subjecte gut, übel, gleichgültig ſeyn kann.

Merkwürdig iſt es nun aber, daß Spinoza in Abſicht auf die menſchliche Natur doch nicht umhin kann, ein Ideal (ideam tanquam humanae naturae exemplar) anzuerkennen, in Beziehung auf deſſen Realiſirung die Dinge gut und übel ſind, ſo daß wir dasjenige gut nennen, was ein ſicheres Mittel für die Annäherung zu jenem Ideale iſt, übel, was dieſe Annäherung hindert; auch die Menſchen vollkommener und unvollkommener, je nachdem ſie jenem Ideale näher oder entfernter ſtehen.

Hier fällt Spinoza offenbar in eine Inconſequenz, indem er die Menſchen mit ihren Eigenſchaften und Zuſtänden nicht mehr in Beziehung zu der allgemeinen, nothwendigen und ewigen Ordnung des Ganzen der Welt, ſondern in Beziehung auf einen allgemeinen Begriff von der Menſchheit betrachtet und beurtheilt, indem er alſo die Menſchen aus dem allgemeinen Zuſammenhang herausnimmt, und in Beziehung auf jenen Begriff als fertig oder nicht fertig betrachtet. Inzwiſchen hat in der That dieſe ganze Betrachtung durchaus keinen praktiſchen, kaum einen theoretiſchen Werth; denn der Menſch iſt und wird, was er vermöge der allgemeinen nothwendigen Ordnung der Welt ſeyn und werden kann, aber auch ſeyn und werden ſoll — und auch der in Vergleich mit jenem exemplar humanae naturae nicht Fertige iſt ein ebenſo weſentlicher und nothwendiger Theil der Welt, als der Fertige — denn die Natur hat noch unendlich viele andere Geſetze, als die Geſetze der menſchlichen Vernunft. Uebrigens iſt freilich keine Ethik denkbar, wenn man nicht ein ſolches Ideal der menſchlichen Natur und die Möglichkeit auch für den Einzelnen, dieſem Ideale ſich zu nähern, vorausſetzt.

Digitized by Google

Indeſſen will Spinoza nun die Urſachen menſchlicher Ohnmacht und Unbeſtändigkeit, und warum die Menſchen den Vorſchriften der Vernunft nicht folgen, aufdecken:

Er macht im Allgemeinen darauf aufmerkſam: Es laſſe ſich ja gar nicht anders denken, als daß der Menſch ein Theil der Natur ſey und viele Veränderungen erleide, die aus ſeiner Natur allein nicht begriffen werden können, von denen er nicht die adäquate Urſache iſt; die Gewalt, die Dauer und Zunahme des Leidens werde nicht durch unſere Selbſterhaltungskraft beſtimmt, ſondern durch die Kraft der äußeren Dinge in Vergleich mit der unſrigen, dieſe unſere Kraft ſey aber beſchränkt und werde von der Macht der äußeren Dinge unendlich übertroffen; die Gewalt eines Affectes könne der Selbſtthätigkeit ſo überlegen werden, daß er dem Menſchen hartnäckig anhänge; die Erkenntniß von Gut und Uebel ſeye ſelbſt ein Affect der Freude und Traurigkeit nur mit Bewußtſeyn, auch die wahre Erkenntniß des Guten und Uebeln könne nicht als ſolche, ſondern nur als Affect, einen andern in Schranken halten, deßwegen könne auch die aus einer ſolchen Erkenntniß hervorgehende Begierde durch andere und ſtärkere Affecte und Begierden überwunden werden, beſonders wenn jene auf ein Künftiges ſich beziehe, dieſe auf das Gegenwärtige.

So laſſe es ſich erklären, daß die Menſchen mehr von der Meinung, als von der richtigen Vernunft ſich leiten laſſen und ſelbſt die wahre Erkenntniß von Gut und Uebel jeder Gier weichen müſſe.

Nachdem Spinoza auf dieſe Weiſe die Ohnmacht des Menſchen gegenüber von ſeinen Affecten erklärt und dargelegt hat, will er unterſuchen, was die Vernunft vorſchreibe, welche Affecte mit der Vernunft übereinſtimmen, welche ihr entgegen ſeyen.

Jeder Menſch, ſagt er, begehrt nach den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig, was er für gut hält. Je mehr er ſeinen Nutzen ſuchen, d. h. ſeine Exiſtenz erhalten will und kann, um ſo tugendhafter iſt er; dagegen, ſofern er ſeinen Nutzen, d. h. ſeine Selbſterhaltung vernachläſſigt, iſt er ſchwach. Die Tugend iſt Eins mit der Kraft (potentia), ſie iſt das Weſen oder die Natur des Menſchen ſelbſt, ſofern ſie die Kraft hat, gewiſſe Dinge zu bewirken, die nach den Geſetzen dieſer Natur allein

Digitized by Google

begriffen werden können. Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist die erste Tugend, die alle andere bedingt. Diese Aeußerungen klingen nun hart; allein einmal darf man sich an den Ausdrücken des Spinoza überhaupt nicht stoßen, auch sonst hat seine Art, sich auszudrücken, etwas Hartes und Herbes; sodann muß man hören, wie Spinoza die Begriffe näher bestimmt und entwickelt, und hier sind folgende Sätze zu bemerken:

Sofern der Mensch nach *inadäquaten* Ideen zum Handeln bestimmt wird, kann seine Handlung nicht absolut gut heißen, sondern nur sofern er durch *Einsicht* bestimmt wird. Tugendhaft handeln ist soviel, als nach Anleitung der Vernunft handeln, und der Geist kann nur dasjenige für nützlich halten, was zur Einsicht führt. Gewiß gut ist dasjenige, was zur Einsicht wahrhaft förderlich ist, gewiß übel, was diese Einsicht hindert. Die freie intellectuelle Thätigkeit des Geistes an sich, des reinen Geistes, ist Tugend; und nützlich ist, was diese freie intellectuelle Thätigkeit fördert. Also a) das höchste Gut des Geistes (summum mentis utile) ist die Erkenntniß Gottes und diese auch die höchste Tugend; denn das höchste, zu dessen Einsicht der Geist gelangen kann, ist Gott. Was b) die *anderen* Gegenstände betrifft, so kann das einzelne Ding, dessen Natur von der unsrigen ganz verschieden ist, unsere Wirksamkeit weder befördern noch beschränken; was also für uns gut oder übel seyn soll, muß überhaupt mit uns einen Berührungs-Punkt haben. Sofern es mit unserer Natur übereinkommt, ist es nothwendig gut; übel, sofern es derselben zuwider ist. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bestimmungen auf die Menschen über: Sofern die Menschen dem Leiden unterworfen sind, findet zwischen ihnen keine natürliche Uebereinstimmung statt, weil sie als leidend von außen auf verschiedene Weise afficirt werden; sie können also, sofern sie mit Affecten kämpfen, einander widerstreben, in Gegensatz mit einander kommen, wie derjenige, der dem Affecte unterworfen ist, an sich schon unbeständig und veränderlich ist. Nur, sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur nothwendig und immer mit einander überein. In der ganzen Natur giebt es Nichts, was dem Menschen nützlicher wäre, als der nach den Vorschriften der Vernunft lebende Mensch; und wenn man den Sprachgebrauch des Spinoza kennt,

Digitized by Google

wird man sich über die Aeußerung nicht wundern, daß die Menschen einander um so nützlicher sind, je mehr ein Jeder seinen eigenen Nutzen sucht. Das höchste Gut der Tugend ist Allen gemein und kann Alle auf gleiche Weise erfreuen, und der Tugendhafte wünscht dasselbe Gut, was er sich wünscht, auch den Uebrigen, um so mehr, je größer seine Erkenntniß von Gott ist. Hierauf geht Spinoza zum Körper über und sagt: Was die vielseitige Erregbarkeit des Körpers und seine vielseitige Wirksamkeit nach Außen befördere und das Gleichgewicht von Ruhe und Bewegung in seinen Theilen erhalte, sey dem Menschen nützlich. Sodann stellt er die Behauptung auf, daß, was zur menschlichen Gesellschaft führt und ein einträchtiges Zusammenleben der Menschen bewirkt, gut sey; übel, was Uneinigkeit in die Gesellschaft bringt; endlich untersucht er, was an den Affecten selbst gut sey.

Mit Uebergehung des Besonderen heben wir nur folgende allgemeine Gedanken aus: Unser Thun, d. h. jede Begierde, welche durch die Kraft oder die Tugend des Menschen bestimmt wird, ist immer gut; die anderen können sowohl gut als übel seyn. Frei ist derjenige, der allein nach den Vorschriften der Vernunft lebt, d. h. nach lauter adäquaten Ideen. Nun ist aber die Vorstellung des Uebels eine inadäquate Idee, denn sie ist die bewußte Traurigkeit; der menschliche Geist, wenn er lauter adäquate Ideen hätte, würde also nie den Begriff des Uebels bilden, oder wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie, so lange sie frei bleiben, sich nie die Begriffe von Gut und Uebel machen. (Nur in der abhängigen und beschränkten menschlichen Erkenntniß und Ansicht von der Welt giebt es einen Gegensatz zwischen Gut und Uebel — in dem göttlichen Bewußtseyn, also an sich, ist jener Gegensatz nicht vorhanden.) Daher ist es so nützlich, den Verstand oder die Vernunft soviel als möglich zu vervollkommnen und darin allein besteht das höchste Glück oder die Seligkeit des Menschen. Ohne Einsicht ist kein vernünftiges Leben möglich, und die Dinge sind nur insofern gut, als sie dem Menschen den Genuß vom Leben des Geistes fördern, welches in der Einsicht besteht. Uebel kann dem Menschen nur von äußeren Ursachen begegnen. Nun ist der Mensch freilich ein Theil der Natur und *muß* der allgemeinen Ordnung

Digitized by Google

derselben folgen, ist nothwendig dem Leiden und dem Uebel unterworfen. Aber, wenn er sich bewußt ist, daß er seine Pflicht gethan hat, daß seiner Kraft es nicht möglich war, jene von außen kommenden Uebel zu vermeiden, daß er ein Theil der Natur ist, deren Ordnung er folgt, so ruht der verständige, d. h. der bessere Theil von ihm in diesem Bewußtseyn. Denn, sofern wir Einsicht haben, begehren wir nichts als das Nothwendige und ruhen in der Wahrheit, und insofern ist das Streben unseres besseren Theiles mit der Ordnung der ganzen Natur in Uebereinstimmung (das Naturam sequi der Stoiker).

Im fünften Buch handelt Spinoza von dem, was der Geist gegenüber von den Affecten vermag, von den Mitteln gegen die Affecte. Er unterscheidet, was auch sehr zu bemerken ist, die zwei Zustände des Geistes, 1) den während dieses Lebens und 2) die Fortdauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper.

In der ersten Hinsicht nennt er hauptsächlich folgende Mittel: 1) daß man sich eine klare und deutliche Erkenntniß und Einsicht von den Affecten selbst gewinne, denn ebendamit hört der Affect als Leiden auf, sofern das Leiden der Seele in der idea confusa liegt; 2) daß man die Affectionen des Körpers der Vernunft gemäß ordne und verbinde, wozu eine den äußeren Einflüssen widerstrebende, also kräftige Organisation gehört; 3) daß man die Dinge als nothwendig erkenne; 4) daß man die körperlichen Affectionen auf die Idee Gottes beziehe. Eine solche Erkenntniß der Affecte schließt, sofern sie Freude in Begleitung der göttlichen Idee ist, die Liebe zu Gott in sich und diese soll den Geist hauptsächlich einnehmen. Diese Liebe fordert von Seiten Gottes keine Gegenliebe, ist frei von allem Neid und aller Eifersucht, und um so stärker, je mehrere Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden sehen.

In der anderen Beziehung sagt Spinoza: Zwar hat die Seele, nur so lange ihr Körper dauert, Wahrnehmungs- und Erinnerungs-Vermögen; indessen giebt es doch in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers* unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

* Hujus et illius — sollte man nicht vermuthen, daß Spinoza nicht von allen Seelen die Unsterblichkeit prädiciren wollte; daß er auch hier eine gradnelle Verschiedenheit annahm, wird sich gleich zeigen.

Digitized by Google

Daher der menſchliche Geiſt mit dem Körper nicht abſolut zerſtört werden kann, ſondern von ihm Etwas zurückbleibt, was ewig iſt, um ſo mehr, je kräftiger der Körper iſt. Sofern nun der Geiſt ſich ſelbſt und den Körper unter der Form der Ewigkeit betrachtet, hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird. Dieß iſt jene dritte Art der Erkenntniß, von welcher ſchon im dritten Buch die Rede war. Aus derſelben entſpringt die intellectuelle Liebe zu Gott, in welcher wir ihn als ewig denken. Sie, und ſie allein iſt ewig; ſie iſt ein Theil der unendlichen ewigen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt, im Bewußtſeyn ſeiner unendlichen Vollkommenheit liebt; in ihr beſteht unſer Heil, unſere Seligkeit und Freiheit. Dieſe Seligkeit iſt nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt, und wenn wir auch nicht wüßten, daß unſer Geiſt ewig iſt, ſo würden wir doch der Tugend den höchſten Preis geben. Die entgegengeſetzte Anſicht, ſagt Spinoza, welche die gemeine ſey, komme ihm ebenſo vor, als wenn Jemand, weil er nicht hoffen kann, ſeinen Körper mit guten Nahrungsmitteln auf ewige Zeiten zu ernähren, lieber mit Gift und tödtlichen Speiſen ſich ſättigen wollte, oder, weil er einſieht, daß ſeine Seele nicht ewig oder unſterblich ſey, darum lieber ſinnlos ſeyn und ohne Vernunft leben wollte, was ſo ungereimt ſey, daß es kaum die Erwähnung verdiene.

Mit dieſen Grundſätzen der Ethik hängt

das Staats-Recht

des Spinoza, welches er in ſeinem Tractatus politicus * beſonders vorgetragen, aufs genaueſte zuſammen.

Die Theorie vom Staate beruht weſentlich auf der Theorie vom Rechte der Natur oder vom natürlichen Rechte** Unter dem Rechte und der Ordnung (institutum) der Natur verſtehe ich nichts Anderes, als die Regeln der Natur eines jeden Einzelnweſens, wornach wir jedes als natürlich beſtimmt denken auf gewiſſe Weiſe (certo modo) zu ſeyn und zu wirken.

* Zu vergleichen iſt aber immer außer der Ethica der Tractatus theologico-politicus.

** Vrgl. Tract. theol. polit. cap. 16, welches der zunächſt folgenden Darſtellung zu Grunde liegt.

Digitized by Google

z. B. die Fiſche ſind von der Natur beſtimmt, zu ſchwimmen, die großen, die kleineren zu freſſen, und darum beſitzen mit dem größten natürlichen Recht die Fiſche das Waſſer und verzehren die größeren die kleineren. Denn es iſt gewiß, daß die Natur ſchlechthin (absolute) betrachtet das höchſte Recht auf Alles hat, was ſie kann, d. h. daß das Recht der Natur ſich ſoweit, als ihre Macht erſtreckt; denn die Macht der Natur iſt die Macht Gottes ſelbſt, der das höchſte Recht auf Alles hat. Weil aber die Geſammt-Macht der ganzen Natur nichts Anderes iſt, als die Macht aller Individuen zugleich oder zumal, ſo folgt daraus, daß jedes Einzelweſen das höchſte Recht auf Alles hat, was es kann, oder daß das Recht eines Jeden ſich ſoweit erſtreckt, als ſeine beſtimmte Natur (determinata natura). * Und weil es das höchſte Geſetz der Natur iſt, daß jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, in ſeinem Zuſtand zu verharren ſtrebe ** und zwar ohne Rückſicht auf ein anderes, ſondern mit alleiniger Rückſicht auf ſich ſelbſt; ſo folgt daraus, daß jedes Individuum das höchſte Recht darauf habe, zu ſeyn und zu wirken ſo wie es natürlich beſtimmt iſt. Und hier erkenne ich durchaus keinen Unterſchied zwiſchen den Menſchen und den übrigen Einzelnweſen der Natur, auch nicht zwiſchen den vernunftbegabten Menſchen und den anderen, welche die wahre Vernunft nicht kennen, auch nicht zwiſchen albernen, irren und geſunden. Denn was jedes Ding nach den Geſetzen ſeiner Natur thut, das thut es mit dem höchſten Rechte; nämlich weil es thut, ſo wie es von Natur beſtimmt iſt und nicht anders kann. Daher lebt unter den Menſchen, ſo lange ſie als unter der Herrſchaft der Natur allein lebend *** betrachtet werden, derjenige, welcher die Vernunft noch nicht kennt oder die tugendhafte Beſchaffenheit noch nicht hat, blos nach den Geſetzen der Begierde ebenſo mit dem höchſten Recht, als derjenige, welcher nach den Geſetzen der Vernunft ſein Leben leitet. Mit anderen Worten: Wie der Weiſe das

* D. h. wohl als ſeine durch die Gemeinſchaft mit den übrigen, durch das Ganze, durch Gott beſtimmte Natur.

** Eth. III, 6. Unaquæque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur mit der Demonſtr.

*** Hier ſind die Worte: sub imperio *solius* naturæ, *nondum* novit, *nondum* habet, wohl zu bemerken.

Digitized by Google

höchste Recht auf Alles, was die Vernunft befiehlt, hat, d. h. das Recht, nach den Gesetzen der Vernunft zu leben; so hat auch der Thor und der Leidenschaftliche das höchste Recht auf Alles, was die Begierde räth, d. h. nach den Gesetzen der Begierde zu leben. Und dieß ist dasselbe, was Paulus lehrt, welcher vor dem Gesetze, d. h. so lange die Menschen als allein nach der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkannt.

Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird also nicht durch die gesunde (reine) Vernunft, sondern durch Begierde und Macht bestimmt. Denn nicht alle sind von Natur (naturaliter) zu einer den Gesetzen und Regeln der Vernunft angemessenen Thätigkeit bestimmt, sondern im Gegentheil alle werden in allseitiger Unwissenheit geboren und ehe sie die wahre Art zu leben, zu erkennen und die Tugend sich zu erwerben vermögen, vergeht ein großer Theil der Lebenszeit, auch wenn sie gut erzogen wurden; nichts desto weniger sollen * sie inzwischen leben und sich, so viel an ihnen ist, erhalten, nämlich nach dem alleinigen Antrieb der Begierde; sintemal die Natur ihnen nichts Anderes gegeben und die wirkliche Macht, nach der reinen Vernunft zu leben, versagt hat und sie daher ebenso wenig nach den Gesetzen dieser Vernunft zu leben gehalten sind (tenentur), als die Katze nach den Gesetzen der Löwennatur. Was daher Jeder, der unter der Herrschaft der Natur allein betrachtet wird, als ihm nützlich ansieht, sey es nach dem Zug der Vernunft oder nach dem Drang der Affecte, das darf er mit dem vollen Recht der Natur begehren und auf jede Art, wie er eine für leichter hält, sey's durch Gewalt, oder List oder Bitten oder sonst ein Mittel, sich aneignen und folgerichtig denjenigen für einen Feind halten, der ihn an der Befriedigung seines Willens hindern will.

Hieraus folgt, daß das Recht und die Ordnung der Natur, worunter Alle geboren werden und ihre längste Zeit leben, nichts verbietet, als was Niemand begehrt und Niemand kann, nicht Streit, nicht Haß, nicht Zorn, nicht List, überhaupt nichts verwirft, wozu die Begierde räth. Und kein Wunder! denn die

* Nihilominus interim vivere *tenentur*.

Digitized by Google

Natur wird nicht durch die Gesetze der menschlichen Natur, die nur der Menschheit wahres Wohl und Erhaltung bezwecken, beherrscht, sondern durch unendlich viele andere, welche auf die ewige Ordnung der ganzen Natur, von welcher der Mensch ein Theilchen ist, gerichtet sind. Allein nach der Nothwendigkeit jener ewigen Ordnung werden alle Einzelwesen auf gewisse Weise bestimmt, zu seyn und zu wirken. Wenn uns also Etwas in der Natur als lächerlich, ungereimt, übel erscheint, so kommt dieß daher, weil wir die Dinge nur zum Theil kennen, die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur größtentheils nicht verstehen, und verlangen, Alles müsse nach dem Gesetz unserer Vernunft geleitet werden, da doch dasjenige, was die Vernunft als übel bezeichnet, dieß nicht in Rücksicht auf die Ordnung und die Gesetze der gesammten Natur, sondern nur in Rücksicht auf die Gesetze unserer Natur allein ist.

Daß es aber weit vortheilhafter für die Menschen ist, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften unserer Vernunft zu leben, die nur das wahre Wohl der Menschen bezwecken, kann Niemand bezweifeln. Außerdem ist Niemand, der nicht, so weit es möglich ist, sicher, ohne Furcht zu leben wünscht; das kann aber nicht gelingen, so lange Jeder Alles nach Belieben thun darf und der Vernunft nicht mehr Recht eingeräumt wird, als dem Haß und dem Zorn; denn wer lebt nicht unter Feindschaft, Haß, Zorn und List ängstlich und sucht also nicht, so viel an ihm ist, solches zu vermeiden? Bedenken wir ferner, daß die Menschen ohne gegenseitige Hilfe ganz elend leben und der Vernunft die nöthige Ausbildung nicht geben können; so werden wir klärlich einsehen, daß die Menschen, um sicher und gut zu leben, sich nothwendig vereinigen mußten,* und es demnach so einrichteten, daß das Recht, welches Jeder von Natur auf Alles hatte, ein Gesammt-Recht und nicht mehr nach der Kraft und dem Begehren des Einzelnen, sondern nach der vereinigten Kraft und dem vereinigten Willen Aller bestimmt wurde.

Dieß hätten sie aber vergebens versucht, wenn sie nur demjenigen, wozu die Begierde räth, folgen wollten (denn nach den Gesetzen der Begierde wird Jeder nach verschiedenen Seiten hingezogen). Darum mußten sie ganz fest bestimmen und verabreden,

* Vergl. Cap. 5 Ausgabe von Paulus S. 224. Eth. IV. 35 Schol.

Digitized by Google

allein nach Vorschrift der Vernunft Alles zu leiten, die Begierde, sofern sie Etwas zum Schaden eines Anderen verlangt, zu zügeln, Niemanden Etwas zu thun, was man nicht sich selbst gethan wissen will, endlich das Recht der Anderen, wie sein eigenes, zu vertheidigen.

Wie aber dieser Vertrag eingegangen werden soll, damit er gültig und fest sey, das ist jetzt zu untersuchen.

In dieser Beziehung ist es ein allgemeines Gesetz der Natur, daß Niemand, was er für ein Gut erachtet, vernachlässige, außer in Hoffnung eines größeren Gutes oder in Furcht vor größerem Schaden, auch ein Uebel erträgt, nur um ein größeres zu vermeiden oder ein größeres Gut zu gewinnen. Mit Einem Wort: Jeder wird von zwei Gütern dasjenige, was ihm das größere, und von zwei Uebeln dasjenige, was ihm das kleinere zu seyn scheint, wählen. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner zu seyn scheint, nicht als wenn die Sache sich nothwendig so verhielte, wie er urtheilt. Und dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so fest eingeprägt, daß es unter die ewigen Wahrheiten zu rechnen ist, mit denen Niemand unbekannt seyn kann. Aus demselben folgt aber, daß Niemand aufrichtig (absque dolo) versprechen wird, er wolle sich seines Rechts auf Alles begeben, und überhaupt Niemand ein Versprechen halten wird, außer in Furcht vor einem größeren Uebel oder in Hoffnung eines größeren Guts. Um dieß besser einzusehen, setze man, ein Straßenräuber nöthige mir das Versprechen ab, ihm meine Güter, wann und wo er will, zu geben. Weil nun mein natürliches Recht einzig und allein durch meine Macht beschränkt wird, so ist es gewiß, daß ich, wenn ich mich von diesem Räuber durch List, indem ich ihm verspreche, was er will, befreien kann, dieß nach dem Rechte der Natur thun darf, d. h. ihm hinterlistig versprechen, was er will. Oder gesetzt ich habe Jemand ohne Arglist versprochen, zwanzig Tage lang keine Nahrung zu mir zu nehmen, nachher aber eingesehen, daß ich ein thörichtes Versprechen gethan, und es ohne den größten Nachtheil nicht halten kann, so kann ich, weil ich nach dem natürlichen Rechte von zwei Uebeln das kleinere zu wählen gehalten bin (teneor), mit dem größten Recht jenes Versprechen brechen. Und das ist nach dem natürlichen Recht erlaubt, es

Digitized by Google

mag nun richtige Ueberzeugung, oder blos Meinung von mir seyn, daß ich ein übles Versprechen gethan habe; denn in beiden Fällen werde ich das größere Uebel fürchten und demnach gemäß der Ordnung der Natur demselben auf jede Weise zu entgehen suchen.

Aus Allem ergiebt sich der Schluß, daß ein Vertrag nur in Rücksicht auf den Nutzen Gültigkeit haben kann, sobald dieser wegfällt, ist jener aufgehoben und bleibt ungültig. Und darum ist es thöricht, wenn Jemand von einem Andern ewige Treu und Glauben fordert, ohne zugleich bewirken zu können, daß für denjenigen, welcher den einzugehenden Vertrag brechen will, mehr Schaden als Nutzen folge.

Dieß findet hauptsächlich in Bezug auf die Einrichtung des Staates Anwendung.

Könnten freilich alle Menschen leicht allein nach der Vernunft geleitet werden und den großen Nutzen und die Nothwendigkeit des Staates einsehen, so würden Alle die Arglist schlechthin verabscheuen, Alle vielmehr mit der größten Treue aus Verlangen nach dem höchsten Gut, der Erhaltung des Staates, bei dem Vertrage fest bleiben und Treu und Glauben, die größte Stütze des Staates, über Alles halten. Aber weit gefehlt, daß Alle nach der Vernunft leicht immer geleitet werden könnten! Denn Jeder wird von seiner Lust gezogen und gar häufig der Geist von Habsucht, Ehrgeiz, Neid, Zorn u. s. w. so eingenommen, daß die Vernunft keinen Raum mehr findet. Daher, wenn auch die Menschen mit zuverlässigen Zeichen der Aufrichtigkeit versprechen und geloben, Wort zu halten, doch Niemand der Treue der Anderen versichert seyn kann, wenn nicht zu dem Versprechen ein Anderes hinzukommt, weil Jeder nach dem Rechte der Natur arglistig handeln kann und den Vertrag zu halten nicht verbunden ist (tenetur), außer in Hoffnung größeren Gutes oder in Furcht größeren Uebels. Weil wir aber zeigten, daß das natürliche Recht eines Jeden allein nach seiner Macht bestimmt wird, so folgt, daß Jeder, so viel er von dieser seiner Macht auf den Anderen gezwungen oder freiwillig überträgt, eben so viel von seinem Recht dem Anderen abtritt, und derjenige das höchste Recht über Alle hat, der die größte Macht besitzt, mit welcher er Alle zwingen oder durch Furcht vor der

Digitized by Google

äußersten Strafe, die Alle insgesammt fürchten, in Schranken halten kann. Welches Recht er übrigens nur so lange behaupten wird, als er jene Macht, seinen Willen auszuführen, behält; im anderen Falle wird er nur bittweise herrschen und kein Stärkerer wird ihm zu gehorchen gehalten seyn, wenn er nicht will.

Auf solche Weise also wird ohne irgend einen Widerspruch mit dem natürlichen Recht eine Gesellschaft gebildet und jeder Vertrag mit voller Treue stets gehalten werden, wenn nämlich Jeder seine Macht auf die Gesellschaft überträgt, welche damit das höchste Recht der Natur auf Alles d. h. die oberste Herrschaft gewinnt, der Jeder entweder aus freiem Willen oder aus Furcht vor der äußersten Strafe zu gehorchen gehalten ist. Das Recht einer solchen Gesellschaft heißt Demokratie, ein Gesammtverein von Menschen, der als solcher (collegialiter) das höchste Recht auf Alles, was er kann, hat.

Hier können wir die Darstellung unterbrechen, um daraus einige Resultate zu ziehen; die Hauptgedanken, die in dem Angeführten liegen, sind zunächst folgende:

Da jedes Einzelwesen durch Gott nicht nur seinem Daseyn, sondern auch seinem Wesen nach gesetzt und eben damit zu einer gewissen Wirksamkeit auf nothwendige Weise bestimmt ist; so hat auch jedes Einzelnwesen dasjenige natürliche Recht, welches in dieser seiner von Gott bestimmten Existenz und Wirksamkeit begründet ist;* d. h. es ist von Natur berechtiget, so zu wirken und zu handeln, wie es jener durch Gott gesetzten Bestimmtheit angemessen ist, worin eine negative und eine positive Bestimmung in quantitativer und qualitativer Hinsicht liegt. Der Zweck dieser natürlichen Berechtigung und der daraus fließenden Thätigkeit ist die Selbsterhaltung. Aber eben dieser Zweck findet in jener natürlichen Berechtigung und der daraus hervorgehenden Thätigkeit seine Vereitlung und Vernichtung. Indem Jeder (um es nun ausdrücklich auf den Menschen anzuwenden) von seinem natürlichen Rechte Gebrauch machen will und wirklich Gebrauch macht, d. h. gemäß seiner individuellen Natur da seyn und handeln will, gefährdet er seine Selbsterhaltung oder wirkt ihr gar

* Damit ist das natürliche Recht nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ bestimmt.

Digitized by Google

positiv entgegen. Ja, wären alle Menschen vernünftig, so würden ihre Handlungen mit einander übereinstimmen und in dieser Uebereinstimmung alle ihre Selbsterhaltung finden. Aber das Wesen und die Thätigkeit ist nicht bei allen auf vernünftige Weise bestimmt; alle sind während einer langen Dauer ihres Lebens, viele ihr Leben lang von feindseligen Affecten beherrscht. Die so bestimmten Thätigkeiten und Handlungen erzeugen nothwendig Collision und Widerstreit, worin der Einzelne sich nicht behaupten, sein Selbst nicht erhalten kann. Wie ist nun aus dieser Collision, aus diesem Widerstreit herauszukommen? Spinoza antwortet: dadurch, daß die Menschen sich vereinigen und vermittelst dieser Vereinigung das Recht, welches Jeder von Natur auf Alles hatte, zum Gesammtrecht machen, das nicht mehr nach der Kraft und dem Begehren des Einzelnen, sondern nach der vereinigten Kraft und dem vereinigten Willen Aller bestimmt wird oder bestimmt ist.

Was setzt aber eine solche Vereinigung voraus? Spinoza antwortet: daß die Menschen statt der (egoistischen) Affecte und Begierden die Vernunft herrschen lassen. So hätten wir also den Uebergang aus dem Zustand, wo das natürliche Recht gilt und herrscht, in denjenigen, wo das vernünftige Recht die Handlungen der Einzelnen und ihre Verhältnisse zu einander bestimmt und ordnet. Aber was macht diesen Uebergang? was treibt die Menschen von dem einen dieser Zustände in den anderen? Offenbar der Selbsterhaltungstrieb! Denn Spinoza spricht von dem Wunsche, sicher und ohne Furcht zu leben, und wie das Leben der Menschen ohne gegenseitige Hilfe ganz elend wäre. Daneben stellt er auch noch die Ueberlegung an, daß ohne gesellschaftliches Leben und außer demselben die Vernunft nicht zur nöthigen Ausbildung gelangen könne; und man ist um so mehr berechtiget oder eigentlich verbunden, dieß auch in seinen Begriff der Selbsterhaltung aufzunehmen, als er ja ausdrücklich in Eth. IV. 27. 28. nur dasjenige, was zum Wissen (intelligere) führt, für gut und die Erkenntniß Gottes für das summum mentis utile erklärt, auch anerkennt, daß in der ganzen Natur dem Menschen Nichts nützlicher ist, als der nach den Vorschriften der Vernunft lebende Mensch.

Nach allem diesem scheint Spinoza in dem Uebergang des

Digitized by Google

Menſchen aus dem natürlichen Zuſtand in den geſellſchaftlichen, den Staat zugleich die Erhebung deſſelben auf eine höhere Stufe der ſittlichen Entwicklung, der gebildeten Humanität zu ſehen. Allein dieß wird wieder zweifelhaft, wenn man erwägt, wie nach der Theorie des Spinoza dieſe Geſellſchaft zuſammen gehalten und die Dauer derſelben geſichert werden könne und ſolle. Das Band iſt wieder der Trieb der Selbſterhaltung, ſofern er von zwei Gütern dasjenige, welches das größere, und von zwei Uebeln dasjenige, welches das kleinere zu ſeyn ſcheint, wählt; d. h. Furcht und Hoffnung in Beziehung auf das individuelle Intereſſe ſind die Motive, wodurch die Menſchen beſtimmt werden, den Vereinigungs-Vertrag zu halten, darauf iſt die ganze innere Einrichtung des Staates zu berechnen. Daneben erkennt aber freilich Spinoza auch hier wieder an, daß der Vernünftige den Staat und die Erhaltung deſſelben für das höchſte Gut achte und darum den Vertrag, Treu und Glauben halte. Aber in Rückſicht auf die empiriſche Beſchaffenheit der Mehrheit der Menſchen reicht dieſes vernünftige Motiv nicht aus und es müſſen daher jene der egoiſtiſchen Furcht und Hoffnung in Anſpruch genommen werden. So gehen immer Natur und Vernunft neben einander her, und es iſt das Natürliche eben ſo wenig von dem Vernünftigen ausgeſchloſſen als in das Vernünftige verklärt.

Jedenfalls iſt aber gewiß, daß durch die Errichtung des Staates der Egoismus in ſoweit gebrochen iſt, als er auf das den Anderen wenigſtens nicht mehr ſchädliche Maaß beſchränkt wird, auch dem Vernünftigen wenigſtens die Möglichkeit gegeben iſt, ſich zu entwickeln und zu äußern,* und in ſofern kann man allerdings ſagen, daß die Gründung des Staates der Sieg der Vernunft über die Natur, der Fortſchritt von der Natur zur Vernunft iſt.

Gehen wir nun fort zu der Darſtellung in dem Tractatus politicus, der ſpäter iſt, als der Tractat. theol. polit. und die Ethica. (Vrgl. Tract. pol. Cap. 2. §. 1.).**

Hier iſt vor allen Dingen wohl in Acht zu nehmen, was Spinoza über den Stand- und Geſichtspunkt ſagt, aus welchem er ſeinen Gegenſtand und ſeine Aufgabe auffaßt.

* Vergl. Tract. polit. Cap. 2. §. 21.

** Die Darſtellung im ſpäteren Tract. polit. hat auffallende Aehnlichkeit und Verwandtſchaft mit der Hobbes'ſchen Theorie.

Digitized by Google

Spinoza ſagt, er wolle, im Gegenſatz gegen die Philoſophen, welche die Menſchen nicht wie ſie ſind, ſondern wie ſie nach ihrer Anſicht ſeyn ſollten, auffaſſen und daher nie eine praktiſch anwendbare Staatslehre aufſtellen konnten, auch im Gegenſatz gegen die Theologen, welche meinen, die Regierungen ſollten die öffentlichen Geſchäfte nach denſelben Regeln der Frömmigkeit behandeln, an welche der Privatmann gebunden iſt, bei ſeinem Vorhaben, die Staatslehre abzuhandeln, nur dasjenige, was mit der Praxis am beſten übereinſtimmt, mit gewiſſen und unzweifelhaften Gründen oder aus der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur ſelbſt ableiten, die menſchlichen Affecte nicht verlachen oder beweinen, ſondern begreifen als nothwendige, natürliche Eigenſchaften der Menſchen; denn es ſey ja gewiß, auch von ihm in der Ethik bewieſen worden, daß die Menſchen den Affecten nothwendig unterworfen ſeyen, daß die Vernunft zwar viel vermöge, um dieſelben in Schranken zu halten und zu mäßigen, dieſer Weg aber ſehr ſchwierig ſey und daher diejenigen, welche meinen, das Volk oder die Staatsmänner können für ein rein vernünftiges Leben gewonnen werden, von einem goldnen Zeitalter der Poeten oder von einer Fabel träumen.

Daher ſey das Regiment ſo einzurichten, daß diejenigen, die es handhaben, ſie mögen ſich nun von der Vernunft oder von den Affecten leiten laſſen, niemals zu einer treuloſen oder ſchlechten Handlungsweiſe verleitet werden. Auf die Geſinnung der Handelnden komme es da nicht an, ſondern auf die Sicherheit des Staates.* Endlich weil alle Menſchen, ſie mögen Barbaren oder cultivirt ſeyn, überall Gemeinſchaften ſtiften und irgend eine Form des bürgerlichen Zuſtandes, ſeyen die Gründe und Fundamente des Staates und der Staatsgewalt nicht aus den Urkunden der Vernunft, ſondern aus der allgemeinen Natur und den allgemeinen Verhältniſſen der Menſchen zu ſchöpfen.**

Nachdem ſich Sp. auf dieſe Weiſe über den Stand- und Geſichtspunkt erklärt hat, aus welchem er die Theorie vom Staat

* Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur; animi enim libertas s. fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas.

** Dieß iſt ſehr wohl zu bemerken.

Digitized by Google

behandeln will, beginnt er mit der Deduction des Begriffes vom natürlichen Recht.

Aus dem idealen Wesen (dem Begriffe, der Definition) eines natürlichen Dinges kann der Anfang und die Fortdauer seiner Existenz nicht begriffen werden, sondern derselben Macht, der es bedarf, um zu werden, bedarf es auch, um fortzudauern; d. h. die Macht der natürlichen Dinge, wodurch sie sind und folglich auch wirken, ist die ewige (absolute) Macht Gottes selbst; und daraus ergiebt sich auch der Begriff des natürlichen Rechtes. Denn weil Gott ein Recht auf Alles hat und das Recht Gottes nichts anderes ist, als die Macht Gottes selbst, sofern diese als schlechthin frei betrachtet wird, so folgt, daß jedes natürliche Ding so viel Recht von Natur hat, als es Macht, zu seyn und zu wirken, besitzt, weil die Macht eines jeden natürlichen Dinges, wodurch es ist und wirkt, keine andere ist, als die absolute freie Macht Gottes selbst. Unter dem Recht der Natur verstehe ich also die Gesetze der Natur, die Regeln, wornach Alles geschieht, die Macht der Natur; und so erstreckt sich das Recht der ganzen Natur und folglich jedes natürlichen Individuums so weit, als seine Macht. Was also jedweder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut er mit dem vollen Recht der Natur, und hat soviel Recht auf die Natur, als er Macht besitzt.

Wäre es nun mit der menschlichen Natur so beschaffen, daß die Menschen allein nach der Vorschrift der Vernunft lebten und nichts Anderes versuchten, dann würde das natürliche Recht des Menschen allein durch die Macht der Vernunft bestimmt werden. Aber die Menschen lassen sich mehr durch die blinde Begierde, als durch Vernunft leiten, und darum darf die natürliche Macht oder das (natürliche) Recht des Menschen nicht nach der Vernunft, sondern nach jeder Begierde, wodurch sie zum Handeln getrieben werden und sich selbst zu erhalten suchen, definirt werden.

Hieraus folgt weiter, daß Jeder unter fremdem Rechte ist, so lange er in der Macht eines Anderen steht, und insofern in seinem Rechte, als er jede Gewalt abtreiben, für einen ihm zugefügten Schaden nach seiner Schätzung sich rächen und überhaupt nach seinem Willen leben kann. Unter unserer Macht (Gewalt) haben wir aber denjenigen, den wir in Fesseln, oder dem wir die Waffen und die Mittel, sich zu vertheidigen oder zu entfliehen,

Digitized by Google

genommen, oder dem wir Furcht eingeflößt, oder den wir mit Wohlthaten uns so verbunden haben, daß er lieber uns, als sich selbst zu Gefallen leben will. Im ersten und zweiten Fall haben wir nur den Körper, im dritten und vierten auch den Geist der Anderen in unserer Gewalt, aber nur so lange Furcht und Hoffnung währen; wie diese schwinden, wird er wieder sein eigener Herr.

Auch die Urtheilskraft kann insofern in dem Rechte eines Anderen seyn, als der Verstand von diesem Anderen getäuscht werden kann. Darum ist der Geist in seinem Rechte, sofern er die Vernunft richtig zu gebrauchen vermag; ja weil die Macht eines Menschen nicht sowohl nach der Stärke des Körpers, als nach der Stärke (fortitudo) des Geistes zu schätzen ist, so sind diejenigen am meisten in ihrem Rechte, die an Vernunft am kräftigsten sind und sich von ihr hauptsächlich leiten lassen.

Ein gegebenes Versprechen ist nur so lange gültig, als derjenige, der es gegeben, seinen Willen nicht ändert; denn wer die Macht hat, sein Wort zu brechen, hat in der That sich seines Rechtes nicht begeben, sed verba tantum dedit; und kommt er also zu dem (richtigen oder unrichtigen) Urtheil, es erwachse ihm aus der Erfüllung des Versprechens mehr Schaden als Nutzen, so wird er es nach dem natürlichen Recht brechen.

Dieß Alles ist Consequenz aus dem Begriffe des natürlichen Rechtes.

Einen Schritt weiter machen folgende Sätze:

Sofern die Menschen von Natur den Affecten unterworfen sind, sind sie von Natur Feinde gegen einander und einander um so furchtbarer, je mehr sie Kraft und Schlauheit haben. Aber im natürlichen Zustand, wo Jeder auf sein Recht (seine Macht) beschränkt ist, versucht der Einzelne umsonst, sich gegen Alle zu schützen * und das natürliche Recht des Einzelnen, als Einzelnen, besteht also mehr in der Meinung oder Einbildung, als in der Wirklichkeit. Dagegen wenn Zwei übereinkommen und ihre Kräfte vereinigen, so vermögen sie zusammen mehr und haben folglich zusammen mehr Recht auf die Natur, als Jeder allein; und je Mehrere auf solche Weise eine Verbindung eingehen, desto mehr Recht haben Alle zusammen; die einzige Rettung aus jener Unmacht

* Vergl. auch Tract. pol. Cap. 3. §. 11.

Digitized by Google

und Hilflosigkeit des natürlichen Zustandes liegt also darin, daß die Menschen ein gemeinsames Recht schaffen und gleichsam durch Einen Geist geleitet werden. Dieses Recht, welches durch die Kraft der Menge bestimmt wird, nennt man gewöhnlich Herrschaft (imperium).

So wäre auch diese Darstellung bei der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staate, angekommen.

Vergleicht man die zwei Darstellungen mit einander, so ist die Deduction des Staates, wie sie in der zweiten gegeben wird, einfacher und consequenter. Der Begriff des natürlichen Rechtes wird in allgemeiner und (mit bestimmter Beziehung auf den Menschen) in individueller Bedeutung aus dem tiefsten speculativen Grunde abgeleitet, sodann wird gezeigt, daß das individuelle Recht des Menschen als solches nichtig sey, sofern es sich nicht zur wirklichen Geltung zu bringen vermöge und daher der Mensch vermittelst der Vereinigung mit anderen ein gemeinsames Recht bilden müsse. Dieß ist hier die einfache Entwicklung, der einfache Fortschritt der Gedanken, das Moment der Vernunft und der Vernünftigkeit hat keinen Einfluß, wird vielmehr ausdrücklich beseitiget, indem die allgemeine Natur und die allgemeinen Verhältnisse des Menschen zur Grundlage oder zum Ausgangspunkt gemacht werden. Es ist Alles auf das einfache und allgemeine Interesse der Selbsterhaltung zurückgeführt.*

Den Act der Vereinigung bezeichnet Sp. mit den Worten: pacisci, pactum, in unum conspiraro, in unum convenire, es ist zunächst ein Act, der blos das gegenseitige Verhältniß der sich Vereinigenden betrifft; insofern aber dadurch die Vielheit zur Einheit wird, ist es ein transferre suum jus in summam potestatem. Diese translatio ist von Seiten des Volkes ein freier Willensact, ein Vertrag (contractus), der seine gesetzlichen Bestimmungen hat (leges).** Allein was für einen Begriff Sp. mit dem Worte contractus verbindet, wird sich im Folgenden aufklären.

Spinoza bestimmt nun weiter die allgemeinen Folgen dieser Vereinigung, insbesondere wie sich das Verhältniß zwischen dem Einzelnen und der Einheit gestaltet.

* Vergl. meine: Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen 1842. S. 12. folg.

** Vergl. Tract. pol. Cap. 5. §. 6. Cap. 4. §. 6.

Digitized by Google

Bei der Einheit iſt die Staatsgewalt (summum imperium. summæ potestates). Dieſe begreift in ſich

1) jus decernendi, quid bonum, quid malum, quid æquum, quid iniquum, h. e. quid singulis vel omnibus simul agendum vel omittendum sit, ac proinde *leges* condendi.

Im natürlichen Zuſtande giebt es kein Vergehen (peccatum), oder, wenn ſich Jemand vergeht, ſo vergeht er ſich gegen ſich ſelbſt, nicht gegen einen Anderen, denn das Vergehen iſt eine Handlung, welche nach dem Recht nicht geſchehen kann; in jenem Zuſtande hat aber Jeder das Recht, zu thun, was er für gut hält und thun kann. Ebenſo giebt es in jenem Zuſtand kein Unrecht, weil es kein Eigenthum giebt. Erſt mit der Einrichtung des Staates tritt die Möglichkeit des Vergehens ein, ſofern durch gemeinſame Ueberſtimmung (den allgemeinen Willen) beſtimmt wird, was gut und bös iſt, auch die Wirklichkeit des Eigenthumes und ſomit die Möglichkeit des Unrechts.

Doch nennen wir auch das ein Vergehen, was gegen die Vorſchrift der geſunden Vernunft iſt, und Gehorſam (obsequium) den ſtandhaften Willen, der Vernunft gemäß die Begierden zu beſchränken. Ich würde dieß billigen, wenn die menſchliche Freiheit in der Ungebundenheit der Begierde und die Abhängigkeit (servitus) in der Herrſchaft der Vernunft beſtände. Aber weil die menſchliche Freiheit um ſo größer iſt, je mehr der Menſch der Vernunft folgen und die Begierden mäßigen kann; ſo können wir nur ſehr uneigentlich das vernünftige Leben als Gehorſam bezeichnen und als Vergehen dasjenige, was in Wahrheit Unmacht des Geiſtes, und in Beziehung auf ihn ſelbſt nicht Ungebundenheit, ſondern vielmehr Gebundenheit (servitus) iſt.

Was die Religion betrifft, ſo iſt es auch gewiß, daß der Menſch um ſo mehr frei iſt und ſich ſelbſt gehorcht, je mehr er Gott liebt und mit reiner Geſinnung verehrt. Aber ſofern wir nicht auf die Ordnung der Natur, die wir nicht kennen und nicht begreifen, ſondern allein auf die Gebote der Vernunft, welche auf die Religion ſich beziehen, merken und zugleich in Betracht ziehen, daß dieſſelben uns von Gott, als in uns redend, geoffenbart werden oder auch den Propheten als Geſetze geoffenbart worden ſind; inſofern ſagen wir nach menſchlicher Redeweiſe, derjenige gehorche Gott, der ihn mit aufrichtigem Sinne liebt,

Digitized by Google

und derjenige vergehe sich, der von blinder Begierde sich hinreißen läßt. Indessen sollen wir eingedenk seyn, daß wir in Gottes Macht sind, wie der Thon in der Macht des Töpfers, der aus demselben Klumpen Gefäße zur Ehre und zur Unehre macht, und daß also ein Mensch zwar gegen den Willen Gottes handeln kann, wie dieser in unseren oder in der Propheten Geist als Gesetz eingeschrieben ist, aber nicht gegen den ewigen Rathschluß Gottes, der in die gesammte Natur eingegraben ist und die Ordnung der ganzen Natur betrifft.

2) Jus, de factis uniuscujusque *judicandi*, de factis cujuscunque rationem exigendi, delinquentes pœna mulctandi et quæstiones inter cives de jure dirimendi, vel legum latarum peritos statuendi, qui hæc ejus loco administrent;

3) omnia ad *bellum* et *pacem* media adhibendi et ordinandi, nempe urbes condendi et muniendi, milites ducendi, officia militaria distribuendi, et quid factum velit, imperandi et pacis caussa *legatos mittendi* et *audiendi*;

4) denique jus *sumptus* ad hæc omnia *exigendi*.

An diese nähere Bezeichnung des Rechtes der Staatsgewalt schließt sich wohl am einfachsten die von Sp. aufgeworfene Frage an: wie weit sich die Macht und also auch das Recht der Staatsgewalt erstrecke? ob die Staatsgewalt an Gesetze gebunden sey und folglich sich vergehen könne? *

Sp. beantwortet dieselbe so:

Versteht man unter dem Gesetz das bürgerliche Recht und unter Vergehen dasjenige, was durch das bürgerliche Recht verboten ist; so kann man in keiner Beziehung sagen, daß die Staatsgewalt an Gesetze gebunden sey und sich vergehen oder verfehlen könne. Aber die Ausdrücke: Gesetz und Vergehen beziehen sich nicht blos auf die Gesetze des Staates, sondern auch auf die gemeinschaftlichen Regeln der natürlichen Dinge und insbesondere der Vernunft; und insofern können wir nicht schlechthin sagen, daß die Staatsgewalt an keine Gesetze gebunden sey und sich nicht verfehlen könne. Wäre die Staatsgewalt an gar keine Gesetze, auch nicht an solche, die in dem Begriffe des Staates begründet sind, gebunden; so wäre der Staat nicht als etwas

* Tract. polit. Cap. 3. §. 6. folg. und Cap. 4. §. 4.

Digitized by Google

Natürliches, sondern als eine Chimäre zu betrachten. Der Staat (die Staatsgewalt) vergeht sich, wenn er Etwas thut oder geschehen läßt, was seinen Umsturz herbeiführen kann; dann gebrauchen wir das Wort in demselben Sinne, in welchem die Philosophen oder Aerzte von der Natur sagen, sie mache Fehler. Es kommt hier in Erwägung zuerst, daß, wie im natürlichen Zustand der Vernünftige der Mächtigste und Unabhängigste und Selbstständigste (sui juris) ist, so auch derjenige Staat dieß seyn wird, der auf Vernunft gegründet und durch Vernunft geleitet ist. Denn das Recht des Staates wird durch die Macht der Menge, die gleichsam von Einem Geiste regiert ist, bestimmt; zudem kann eine Vereinigung der Gemüther (unio animorum) durchaus nicht gedacht werden, wenn nicht der Staat dasjenige hauptsächlich beabsichtiget, was nach der Belehrung der gesunden Vernunft den Menschen nützlich ist. Fürs andere kommt in Erwägung, daß das Recht auf ein Ding und die Macht über dasselbe nicht nur nach der Kraft des Handelnden, sondern auch nach der Empfänglichkeit des Leidenden zu bestimmen ist. Wenn ich z. B. sage, ich habe das Recht, über diesen Tisch zu verfügen, was ich will; so verstehe ich darunter wahrlich nicht, ich habe das Recht, zu verfügen, daß der Tisch Gras frißt. Ebenso, wenn wir sagen, die Menschen seyen von dem Rechte des Staates abhängig, so wollen wir damit nicht sagen, sie legen die menschliche Natur ab und ziehen eine andere an, und der Staat habe also das Recht, zu bewirken, daß sie fliegen. Hieraus folgt, daß alle diejenigen Handlungen, zu welchen der Mensch weder durch Belohnungen noch durch Drohungen bewogen werden kann, auch nicht in den Bereich von dem Recht des Staats fallen. Wie wollte z. B. Jemand durch Belohnungen oder Drohungen bewogen werden, zu glauben, das Ganze sey nicht größer als der Theil, Gott sey nicht u. s. w., oder zu lieben, den er haßt, zu hassen, den er liebt? Hieher gehört auch alles dasjenige, wogegen die menschliche Natur einen solchen Abscheu hat, daß sie es für das größte Uebel hält, z. B. gegen sich selbst zeugen, sich selbst peinigen (ut se cruciet), die eigenen Eltern tödten. Wollten wir dennoch sagen, der Staat habe das Recht oder die Macht, auch Solches zu befehlen, so können wir dieß nur so meinen, als ob Jemand sagte, der

Digitized by Google

Staat habe das Recht, toll und wahnsinnig zu seyn. Endlich ist zu erwägen, daß dasjenige weniger in den Umfang von dem Rechte des Staates fällt, was den Unwillen der Mehrheit erregt. Denn es ist gewiß, daß die Menschen entweder aus gemeinsamer Furcht oder aus Verlangen, ein gemeinsam erlittenes Unrecht zu rächen, sich mit einander verschwören, und weil das Recht des Staates durch die gemeinsame Macht des Volkes bestimmt wird, so muß es soweit geschwächt werden, als er Grund zu gemeinsamer Verschwörung giebt. *

Damit ist zugleich das Verhältniß zwischen der Staats-Gewalt und den Bürgern von der einen Seite, von der Seite der Staats-Gewalt bestimmt. Von der anderen Seite stellt Spinoza folgende Sätze auf:

Der Staat entsteht, indem die Einzelnen auf ihr individuelles natürliches Recht als solches verzichten und dasselbe auf die Gesammtheit übertragen, ebendamit dem Einen gemeinsamen Willen sich unterwerfen. Der einzelne Bürger hat also nur dasjenige Recht, was ihm durch das gemeinsame Recht zugetheilt oder eingeräumt wird, er hat nicht zu bestimmen, was gerecht und ungerecht, billig und unbillig, fromm und gottlos ist, sondern der Staat; was der Wille des Staates bestimmt, ist als von jedem Einzelnen bestimmt zu betrachten, und der Einzelne ist verbunden, diese Beschlüsse des Staates, auch wenn er sie für unbillig hält, doch zu beobachten, und kann dazu mit Recht gezwungen werden. Der Einzelne darf auch nicht diese Satzungen des Staates auslegen und sofern sein eigener Richter seyn; ebensowenig ein öffentliches Geschäft nach seinem Gutdünken ohne Vorwissen der Staats-Gewalt besorgen, wenn er auch die beste Absicht dabei haben sollte. **

In Rücksicht auf diese Bestimmungen über das Verhältniß zwischen der Staats-Gewalt und den Unterthanen beantwortet Spinoza noch drei Einwürfe, die erhoben werden könnten:

1) Ob es nicht gegen die Forderung der Vernunft sey, dem Urtheil eines Anderen sich schlechthin zu unterwerfen? ob also nicht der bürgerliche Zustand der Vernunft widerstreite und nur der Unvernünftige in den Staat eintreten könne? Die

* Vrgl. Tract. theol. polit. Cap. 16. pag. 365.

** Tract. polit. Cap. 4. §. 3. Cap. 3. §. 4. 5. Cap. 2. §. 16.

Digitized by Google

Antwort hierauf liegt zwar im Allgemeinen ſchon in demjenigen, was über das Recht der Staats-Gewalt im Verhältniß zu den Unterthanen geſagt wurde, Spinoza erinnert aber noch an einiges Beſondere: Weil die Vernunft Nichts gegen die Natur lehrt, ſo kann ſie auch nicht verlangen, daß Jeder ſelbſtſtändig (sui juris) bleibe, ſo lange die Menſchen den Affecten unterworfen ſind, die Vernunft ſpricht ſogar aus, daß dieſes unmöglich iſt. Außerdem weist die Vernunft an, den Frieden zu ſuchen, der aber nicht gewonnen werden kann, wenn nicht das gemeinſame Recht des Staates unverletzt gehalten wird; darum wird der Menſch, je mehr er vernünftig und frei iſt, um ſo beſtändiger die Geſetze des Staates halten und die Befehle der Staats-Gewalt, welcher er unterthan iſt, vollziehen. Endlich wird der Staat gegründet, um gemeinſame Furcht zu benehmen und gemeinſames Elend abzuwenden, und bezweckt alſo dasjenige, wornach jeder Vernünftige in dem natürlichen Zuſtand ſtreben würde, aber vergeblich; deßhalb wird dem Vernünftigen, wenn er auch bisweilen auf den Befehl der Staats-Gewalt etwas ſeiner Einſicht nach Unvernünftiges thun muß, dieſer Nachtheil weit durch den Vortheil erſetzt, den er aus dem bürgerlichen Zuſtand ſchöpft, denn es iſt auch Vorſchrift der Vernunft, von zwei Uebeln das geringere zu wählen.

Mit dieſem erſten Einwurfe iſt genau der zweite verwandt: ſeine Theorie mache die Unterthanen zu Sklaven. Dieſem Einwurf (antwortet Spinoza) liege die Anſicht zu Grund, daß derjenige ein Sklave ſey, der auf Befehl handelt, derjenige ein Freier, der nach ſeinem Sinne lebt. Allein dieß ſey nicht ſo ſchlechthin wahr; denn in Wahrheit ſey derjenige, der ſich von ſeiner Luſt ſo ziehen laſſe, daß er das ihm Nützliche nicht zu erkennen und zu thun vermöge, am meiſten unfrei, und derjenige allein frei, der mit ganzer Seele auch der Vernunft gemäß lebe. Das Handeln auf Befehl oder der Gehorſam hebe zwar einigermaßen die Freiheit auf, mache aber nicht ſogleich zum Sklaven, ſondern der Grund oder Zweck des Handelns. Wenn dieſer Grund oder Zweck der Nutzen nicht des Handelnden, ſondern des Befehlenden ſey, dann ſey der Handelnde ein Sklave und ſich ſelbſt unnütz; aber in dem Staate, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht das des Herrſchenden das oberſte Geſetz

Digitized by Google

ist, sey derjenige, welcher in Allem der Staats-Gewalt gehorcht, nicht als ein sich selbst unnützer Sklave, sondern als Unterthan zu bezeichnen; und darum sey derjenige Staat der freieste, dessen Gesetze auf die gesunde Vernunft gegründet sind, denn da könne Jeder, wenn er will, frei seyn, d. h. mit ganzer Seele vernunftmäßig leben. So seyen auch Kinder, obwohl sie allen Befehlen der Eltern zu gehorchen verbunden sind, doch nicht Sklaven, denn die Befehle der Eltern bezwecken hauptsächlich das Wohl der Kinder. Er erkenne also einen großen Unterschied zwischen dem Sklaven, dem Kinde und dem Unterthanen an; Sklave sey, wer den Befehlen des Herrn, die nur dessen Nutzen bezwecken, zu gehorchen verbunden ist; Kind derjenige, welcher das ihm Zuträgliche nach den Befehlen der Eltern thut, Unterthan endlich derjenige, welcher so, wie es dem gemeinen und somit auch dem eigenen Besten angemessen ist, nach den Befehlen der Staats-Gewalt handelt. *

Der dritte Einwurf endlich ist der: ob der bürgerliche Zustand und der Unterthanen-Gehorsam darin nicht mit der Religion unvereinbar sey, die von uns die Verehrung Gottes fordert. ** Wenn man aber die Sache selbst überlege, so werde man keinen Grund zu einem Zweifel finden. Der Geist als vernünftiger sey der Staats-Gewalt nicht unterworfen, sondern selbstständig; die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes sey, wie auch die Liebe gegen den Nächsten, keines Menschen Befehlen unterthan. Die vollkommenste Ausübung der Liebe bestehe darin, daß man Frieden und Eintracht zu gewinnen und zu erhalten suche, darum erfülle derjenige seine Pflicht wahrhaft, der einem jeden soviel Hilfe leiste, als ihm die Gesetze des Staates, d. h. Eintracht und Ruhe gestatten. Aeußerliche Gebräuche aber seyen der Erkenntniß und der daraus fließenden Liebe Gottes nicht förderlich und nicht hinderlich und darum nicht so hoch anzuschlagen, daß deßhalb der öffentliche Friede und die öffentliche Ruhe gestört werden dürfe. Auch sey gewiß nach dem Rechte der Natur, d. h. nach dem Willen Gottes nicht Ich (der Einzelne) Beschützer und Retter der Religion, denn ich habe nicht, wie einst die Jünger Christi, die Macht, unsaubere Geister auszutreiben und Wunder

* Tract. theol. polit. Cap. 16. pag. 366.

** Tract. polit. Cap. 3. §. 10.

zu thun, eine Macht, die so nothwendig sey, um eine Religion da, wo sie verboten ist, auszubreiten, daß ohne sie nicht nur alle Mühe und Arbeit verloren wäre, sondern zudem die größten Uebelstände bereitet würden. Jeder könne, wo er sey, Gott nach der wahren Religion verehren; die Sorge aber, eine Religion zu verbreiten, sey Gott oder den höchsten Gewalten, denen die Fürsorge für den Staat obliege, anheimzugeben.

Dieß erinnert an einen wichtigen Punkt, der noch zur Sprache gebracht werden muß, nämlich das Verhältniß des Staates und der Staats-Gewalt zu dem religiösen Leben der Bürger. Ausführlich legt Spinoza seine Urtheile darüber in den zwei letzten Capiteln (19 u. 20. S. 406—428) seines Tractat. theol. politic. dar:

Er unterscheidet zwischen der inneren Verehrung Gottes (internus Dei cultus et ipsa pietas seu media, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum) und zwischen der Ausübung der Frömmigkeit und dem äußeren Cultus. Die erstere ist eine persönliche Angelegenheit und ein persönliches Recht, das auf einen Andern nicht übertragen werden kann. Das andere dagegen kann und soll allein von der höchsten Staats-Gewalt bestimmt werden. Die Hauptgründe dafür sind folgende: Die Ausübung der Frömmigkeit besteht in Gerechtigkeit und Liebe (justitia et charitas). Vor und außer dem Staate, in dem natürlichen Zustande, hat nun aber die Vernunft nicht mehr Recht, als die Begierde; diejenigen, die nach dem Gesetze der Begierde leben, haben ebenso gut ein Recht auf Alles, als diejenigen, die nach dem Gesetz der Vernunft leben. Man kann sich daher in diesem Zustand keine Sünde denken, man kann sich auch Gott nicht denken als den Richter, der die Menschen straft, sondern hier geht Alles nach den gemeinschaftlichen Gesetzen der gesammten Natur, und dasselbe Ereigniß trifft (wie Salomo sagt) den Frommen und den Gottlosen, den Reinen und den Unreinen; Gerechtigkeit und Liebe finden hier nicht statt. Um den Vorschriften der wahren Vernunft (h. e. ipsa divina documenta) gesetzliche Kraft zu geben, müssen die Menschen auf ihr natürliches Recht verzichten, aus dem natürlichen Zustand in den Staat übertreten, eine Staatsgewalt gründen, von dieser bekommen Gerechtigkeit, überhaupt alle Vorschriften der Vernunft,

Digitized by Google

und folglich auch die Liebe gegen den Nächſten erſt geſetzliche Kraft, und damit iſt das Reich Gottes geſtiftet. * Nicht durch den unmittelbaren Willen Gottes, ſondern vermittelſt der Staatsgewalt beſteht die Religion, das Reich Gottes unter den Menſchen, ** und zwar gilt dieß nicht nur von der natürlichen oder Vernunft-Religion, ſondern auch von der durch Propheten geoffenbarten; denn die Art, wie die Religion den Menſchen bekannt wurde, kommt hier nicht in Betracht. ***

Auch iſt es ja gewiß, daß der äußere Cultus der Religion und die ganze Ausübung der Frömmigkeit mit dem Frieden und der Erhaltung des Staates in Einklang gebracht werden muß, wenn wir Gott recht gehorchen wollen. Pietät gegen das Vaterland iſt die höchſte Pflicht, welcher alle Pflichten gegen den Einzelnen untergeordnet werden ſollen. † Aber der Einzelne kann nur aus den Beſchlüſſen der höchſten Staats-Gewalt erkennen und wiſſen, was dem Staate zuträglich und förderlich iſt.

Niemand kann alſo Gott recht gehorchen und die Frömmigkeit recht üben, wenn er nicht allen Befehlen der höchſten Gewalt im Staate Folge leiſtet. Dieſe allein hat das Recht (unmittelbar oder mittelbar durch Andere, denen ſie Vollmacht oder Erlaubniß hiezu ertheilt), die Grundgeſetze der Kirche und die Lehre derſelben zu beſtimmen und feſtzuſetzen, ihre Diener zu wählen, über Sitten und religiöſe Handlungen zu richten, zu excommuniciren oder in die Kirche aufzunehmen und für die Armen

* Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent. Tract. th. pol. pag. 407. 408.

** Nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justi regnant. ibid. pag. 410.

*** Divina documenta, lumine naturali vel prophetico revelata, vim mandati a deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis vel mediantibus iis, qui jus imperandi et decretandi habent adeoque non nisi mediantibus iisdem concipere possumus, deum in homines regnare resque humanas secundum justitiam et aequitatem dirigere. ibid. S. 409. 410.

† Ex. gr. pium est, ei, qui mecum contendit et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare; at ubi judicatur, hoc reipubliae conservationi perniciosum esse, pium contra est, eundem in judicium vocare, tametsi mortis damnandus sit. Hac de causa Manlius Torquatus celebratur, quod salus populi plus apud ipsum valuerit, quam erga filium pietas.

Digitized by Google

zu sorgen. * Dieß liegt ebensowohl im Interesse der Religion als des Staates.

Jedermann weiß, wie viel bei dem Volk das Recht und die Autorität in religiösen und kirchlichen Dingen gilt, so daß man behaupten darf, derjenige habe die größte Gewalt über die Gemüther der Menschen, welcher dieses Recht und diese Autorität besitzt. Wer also dieselben der höchsten Staats-Gewalt nehmen will, der arbeitet auf Theilung der Herrschaft hin oder strebt gar nach dieser Herrschaft. Spinoza führt hier das Beispiel der römischen Päbste an und fährt dann fort:

Aber vielleicht fragt mich nun Jemand, wer denn die Religion mit Recht vertheidigen und in Schutz nehmen werde, wenn die politischen Gewalthaber gottlos seyn wollen? Diesen frage ich dagegen: was dann, wann die Kirchenmänner (die ja auch Menschen sind und persönliche Angelegenheiten zu besorgen haben) gottlos seyn wollen? Soviel ist wenigstens gewiß, daß, wenn diejenigen, die im Besitz der Herrschaft sind, nach Gutdünken und Belieben handeln wollen (qua juvat, ire velint), sie mögen das Recht in kirchlichen Dingen haben oder nicht, Heiliges und Profanes zumal ins Verderben ziehen und viel schneller, wenn einzelne Privatmänner aufrührerischerweise das göttliche Recht sich anmaßen wollen. — Wir mögen also den Begriff der Sache oder die Ruhe des Staates oder endlich die Förderung der Religiosität in Betracht nehmen, immer müssen wir behaupten, daß auch das Recht über kirchliche Dinge (jus circa sacra) schlechthin bei der Staats-Gewalt ist und folglich diejenigen die Diener des göttlichen Wortes sind, welche gemäß der von jener Gewalt erhaltenen Vollmacht die Frömmigkeit lehren, so wie sie nach den Beschlüssen derselben Gewalt dem öffentlichen Interesse angemessen ist.

Spinoza giebt im Folgenden die Gründe an, warum in den

* Hodierna (im Gegensatz gegen die jüdischen) sacra solius juris summarum potestatum sunt; et nemo, nisi ex earum autoritate vel concessu jus potestatemque eadem administrandi, eorum ministros eligendi, Ecclesiae fundamenta ejusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi vel in Ecclesiam recipiendi, nec denique pauperibus providendi habet.

Digitized by Google

christlichen Staaten über dieses Recht der Staats-Gewalt immer gestritten worden, da im Gegentheil die Hebräer darüber nie im Zweifel gewesen seyen. Es könnte ganz seltsam (monstro simile) zu seyn scheinen, daß eine so offenbare und nothwendige Sache in Frage gestellt worden und die Staats-Gewalten dieses Recht niemals ohne Streit, ja niemals ohne große Gefahr vor Aufruhr und ohne Nachtheil für die Religion gehabt haben, und wenn er von dieser Erscheinung keinen sicheren Grund anzugeben vermöchte, so müßte er sich überzeugen, daß seine ganze Ansicht eine bloße Theorie und völlig unpraktische Spekulation sey. Allein, wenn man die Anfänge der christlichen Religion betrachte, so stelle sich der Grund allerdings heraus. Nicht Könige, sondern Privatmänner haben zuerst gegen den Willen ihrer Staatsregierungen die Religion gelehrt, einzelnen Gemeinden geprediget u. s. w. Als nach Verfluß langer Zeit die Religion im Staate eingeführt worden, mußten Kirchenmänner die Religion, wie sie von ihnen bestimmt war, die Kaiser selbst lehren, und erhielten es auf diese Art leicht, daß *sie* als die Lehrer und Interpreten der Religion, als Hirten der Gemeinde und Stellvertreter Gottes anerkannt wurden; und daß nicht nachher die christlichen Könige diese Autorität sich zueignen könnten, dafür sorgten die Kirchenmänner am Besten durch Einführung des Cölibates. Hiezu kam noch, daß sie die Dogmen der Religion so vermehrt und mit der Philosophie verschmolzen hatten, daß ihr höchster Interpret der größte Philosoph und Theolog seyn, und mit vielen unnützen Spekulationen sich abgeben mußte, ein Glück, das nur Privatmännern, die überflüssige Muße haben, zu Theil werden kann.

Wenn aber gleich die Staats-Gewalt das bezeichnete Recht nicht nur in bürgerlichen, sondern auch in kirchlichen Dingen hat, so kann sie doch nicht hindern, daß die Menschen über jeglichen Gegenstand nach ihrem Sinne urtheilen, und demnach auch von diesem oder jenem Affecte bewegt werden. Kein Mensch kann sich seines Rechtes, zu denken und zu urtheilen, begeben; jeder ist mit vollem Recht der Herr seiner Gedanken. Darum kann es nur ein höchst unglückliches Unternehmen seyn, wenn die Staatsregierung es dahin bringen will, daß die Menschen, obwohl Verschiedenes und Entgegengesetztes denkend, doch nur *ihren* Vorschriften gemäß reden. Auf der anderen Seite kann

Digitized by Google

man freilich nicht läugnen, daß die Majestät auch durch Worte, wie durch Handlungen beleidiget werden kann. Wenn es also unmöglich ist, den Unterthanen die Redefreiheit ganz zu nehmen, so ist es andrerseits höchst gefährlich, sie unbedingt zu gewähren, und es ist nun zu untersuchen, wieweit unbeschadet des öffentlichen Friedens und des Rechtes der Staatsgewalt jene Freiheit gewährt werden kann und soll.

Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit. Sein Werden und Daseyn ist dadurch bedingt, daß die volle Gewalt, zu befehlen, bei Allen oder Einigen oder Einem ist, die übrigen auf das Recht, nach ihrem Gutdünken zu handeln, verzichten. Nur auf das Recht, so zu handeln, verzichten sie; nicht auf das Recht, zu denken und zu urtheilen.

Demnach kann unbeschadet des Rechtes der Staatsgewalt der Unterthan zwar gegen ihre Befehle nicht handeln, wohl aber denken und urtheilen, also auch reden — nur daß er einfach rede und lehre, und mit Gründen allein seine Ansicht vertheidige, nicht mit Hinterlist, Zorn, Haß, auch nicht mit der Absicht, Etwas auf seine Autorität hin im Staate einzuführen.

Wenn z. B. Jemand zeigt, ein Gesetz widerstreite der gesunden Vernunft, und darum der Ansicht ist, es sollte abgeschafft werden, wenn er zugleich diese Ansicht dem Urtheile der Staatsgewalt (die allein Gesetze geben und aufheben kann) unterstellt, und inzwischen Nichts gegen dieses Gesetz thut, so erwirbt er sich ein Verdienst um den Staat, wie der beste Bürger. Wenn er dasselbe thut, um die Obrigkeit der Unbilligkeit anzuklagen und beim Volke verhaßt zu machen, oder wenn er aufrührerischer Weise gegen den Willen der Obrigkeit das Gesetz abschaffen will, so ist er ein Ruhestörer und Rebell. Ueberhaupt sind diejenigen Urtheile oder Meinungen im Staate aufrührerisch, wodurch, sobald sie angenommen würden, der Vertrag aufgehoben wäre, in welchem Jeder auf das Recht, nach seinem Gutdünken zu leben, verzichtet hat. Bedenkt man, daß Treue gegen den Staat, wie der Glaube an Gott nur aus den Werken erkannt werden kann, nämlich aus der Liebe gegen den Nächsten, so kann man nicht bezweifeln, daß gerade der beste Staat Jedem in Absicht auf das Philosophiren dieselbe Freiheit gewährt, wie, nach dem oben Angeführten, in Absicht auf den religiösen Glauben.

Digitized by Google

Ich gestehe zwar ein, daß aus einer solchen Freiheit hie und da gewisse Uebelstände entspringen; aber was war denn je so weise eingerichtet, daß es nicht Uebelstände zur Folge hatte? Wer Alles durch Gesetze bestimmen will, wird die Laster mehr aufreizen als bessern. Was nicht zu verhindern ist, muß man zugeben, wenn auch oft Nachtheil daraus folgt. Zudem können die Nachtheile, die aus jener Freiheit folgen, durch das Ansehen der Obrigkeit vermieden werden, um hier Nichts davon zu sagen, daß diese Freiheit höchst nothwendig ist zur Förderung der Wissenschaften und der Künste, denn diese werden mit glücklichem Erfolge nur von denjenigen gepflegt, welche ein freies und unbefangenes Urtheil haben.

Gesetzt aber auch, diese Freiheit könne unterdrückt und so beschränkt werden, daß die Unterthanen ohne Befehl der Obrigkeit nicht mucksen dürfen, so kann man sie doch nicht hindern, zu denken, was sie wollen; und so würden sie täglich Anderes denken, Anderes reden und sofort Treue und Glauben, im Staate vor Allem nothwendig, verfälscht, verabscheuungswürdige Schmeichelei und Treulosigkeit gehegt werden, woraus Hinterlist und Verderbniß aller edlen Künste folgen müßte.

Weit gefehlt, daß Alle vorschriftmäßig reden, im Gegentheil, je mehr man darauf ausgeht, den Menschen die Redefreiheit zu nehmen, desto hartnäckiger sträuben sie sich dagegen, zwar nicht die Geizigen, die Schmeichler und andere schwache Seelen, deren höchstes Glück es ist, ihr Geld in der Kiste zu betrachten und gefüllte Bäuche zu haben, aber diejenigen, welche gute Erziehung, Reinheit der Sitten und Tugend freisinniger gestimmt hat. Von der Art und Gesinnung sind die meisten Menschen, daß sie Nichts weniger dulden mögen, als wenn ihre Meinungen, welche sie für wahr halten, für verbrecherisch gehalten werden und ihnen dasjenige als Frevel angerechnet wird, was sie zur Frömmigkeit gegen Gott und Menschen bewegt.

Die Folge davon ist, daß sie die Gesetze zu verabscheuen und gegen die Obrigkeit Alles zu unternehmen wagen, es nicht für schändlich, sondern für ehrenwerth halten, aus diesem Grunde Aufruhr zu erregen und jede Freveltat zu versuchen. Darum, weil die menschliche Natur so beschaffen ist, treffen die Gesetze, welche über Meinungen oder Ansichten gegeben werden, nicht

Digitized by Google

die Frevelhaften, sondern die Frei- und Edelgesinnten, und dienen nicht, um Böswillige in Schranken zu halten, sondern um die Rechtschaffenen zu reizen und können nicht ohne große Gefahr für die Regierung behauptet werden. Auch sind solche Gesetze völlig unnütz; denn, wer eine durch das Gesetz verworfene Ansicht für wahr hält, wird dem Gesetze nicht gehorchen können; wer sie aber für falsch hält, nimmt das verwerfende Gesetz als ein Privilegium auf und triumphirt darüber so, daß die Obrigkeit dasselbe nachher nicht mehr zurücknehmen kann, wenn sie auch möchte. Wie viele Spaltungen in der Kirche sind daraus entstanden, daß die Obrigkeit die Streitigkeiten der Gelehrten durch Gesetze entscheiden wollte? Würden die Menschen nicht von der Hoffnung beseelt, die Gesetze und die Obrigkeit für sich zu gewinnen, über ihre Gegner unter allgemeinem Applaus des Pöbels zu triumphiren und Ehrenstellen zu erlangen, nimmermehr würden sie so leidenschaftlich streiten und von solcher Wuth getrieben werden.

Damit also nicht Schmeichelei, sondern Ehrlichkeit im Werthe sey, damit die Regenten die Herrschaft aufs Beste behaupten und nicht Aufrührerischen abzutreten gezwungen werden, ist die Freiheit des Urtheils zu gewähren und sind die Menschen so zu regieren, daß sie, wenn auch verschiedene und entgegengesetzte Ansichten hegend und äußernd, * doch einträchtig leben.

Soviel über das Verhältniß zwischen der Staats-Gewalt und ihren Unterthanen. In der allgemeinen Theorie vom Staate bespricht aber Spinoza auch noch ein anderes Verhältniß, nämlich das zwischen dem Staate und anderen Staaten (äußeres Staats-Recht, Völkerrecht). **

Da das Recht der Staats-Gewalt mit dem Rechte der Natur identisch ist, so verhalten sich zwei Staaten zu einander wie zwei Menschen im natürlichen Zustand, mit dem einzigen Unterschied, daß der Staat gegen die Unterdrückung durch einen anderen auf seiner Hut seyn kann, was dem Einzelnen im natürlichen Zustand unmöglich ist. Ein Staat ist also selbstständig (sui juris), sofern er die Unterdrückung durch einen anderen

* Quamvis diversa et contraria *palam* sentiant (Tract. theol. pol. pag. 426).

** Tract. polit. Cap. 3. §. 11. etc.

Digitized by Google

verhüten kann, und von einem anderen abhängig, sofern er die Macht dieses anderen fürchtet oder von ihm an der Ausführung seines Willens gehindert wird, oder seiner Hilfe zu seiner Erhaltung und seinem Wachsthum bedarf.

Von Natur sind aber die Staaten gegenseitig Feinde, überhaupt gegen einander im natürlichen Zustand. Wenn also ein Staat den anderen bekriegen und von sich abhängig machen will, so hat er das Recht, dieß zu versuchen, weil hiezu sein Wollen genügt. Aber über Frieden kann nur mit Einwilligung des anderen Staates Etwas bestimmt werden. Das Recht des Krieges ist also ein individuelles, das des Friedens ein gemeinsames von wenigstens zwei Staaten, die insofern verbündet heißen.

Dieses Bündniß dauert so lange, als sein Grund, d. h. Furcht vor Schaden, Hoffnung auf Gewinn. Sobald diese bei dem einen oder dem anderen Staate wegfallen, wird das Band der Vereinigung von selbst gelöst werden; es hat daher jeder Staat das volle Recht, das Bündniß aufzulösen, wenn er will, und man kann nicht sagen, daß er hinterlistig oder treulos handle, indem er sein Wort bricht, sobald der Grund der Furcht oder der Hoffnung wegfällt, weil für jeden der Contrahenten auf gleiche Weise die Bedingung gilt, daß wer zuerst außer Furcht seyn kann, auch selbstständig wird, und weil Niemand für die Zukunft einen Vertrag schließt, es sey denn unter Voraussetzung der gegenwärtigen Umstände und Verhältnisse. Beklagt sich ein Staat, daß er getäuscht, betrogen worden sey, so kann er nicht den verbündeten Staat wegen Unrechtlichkeit, sondern nur sich selbst wegen Thorheit verurtheilen, weil er nämlich sein Wohl einem anderen, der selbstständig ist und zuerst für sich zu sorgen die Pflicht hat, anvertraut.

Verbündeten Staaten kommt das Recht zu, die Fragen zu entscheiden, die sich über die Bedingungen und Bestimmungen ihres Bündnisses erheben; können sie sich darüber nicht vereinigen, so treten sie in den Zustand des Krieges zurück.

Je mehrere Staaten sich zu einem friedlichen Bunde vereinigen, desto weniger ist der einzelne den übrigen furchtbar und im Stande, sie zu bekriegen; aber um so mehr ist er auch gehalten, die Bedingungen des Friedens zu erfüllen, d. h. um

Digitized by Google

ſo weniger ſelbſtſtändig iſt er, dagegen um ſo mehr an den gemeinſamen Willen der Verbündeten gebunden.

Uebrigens (fügt Spinoza bei) wird durch dieſe Lehrſätze die Treue und Redlichkeit, welche Vernunft und Religion gebieten, nicht aufgehoben; denn weder die eine noch die andere fordert, jedes Verſprechen zu halten. Wenn ich z. B. Jemand verſprochen habe, Geld, das er mir zur heimlichen Aufbewahrung gegeben hat, zu hüten, ſo bin ich nicht verbunden, das Wort zu halten, ſobald ich weiß oder zu wiſſen glaube, daß das Geld geſtohlen war; vielmehr werde ich recht thun, wenn ich mit Mühe gebe, es ſeinem Eigenthümer zurückzuſtellen. So iſt auch die Staats-Gewalt, wenn ſie ein Verſprechen gegeben, von dem Zeit oder Verſtand nachher lehrt oder zu lehren ſcheint, daß es dem gemeinſamen Wohl der Unterthanen ſchädlich iſt, gewiß nicht verbunden, es zu erfüllen. Die h. Schrift lehrt nur im Allgemeinen, man ſolle Treu und Glauben halten, die einzelnen Ausnahmefälle überläßt ſie der Beurtheilung jedes Einzelnen.

Spinoza erinnert hier auch wieder daran, daß ſeine Theorie eine ganz allgemeine Grundlage habe, nämlich die menſchliche Natur und das allen Menſchen gemeinſame Streben, ſich zu erhalten, mögen ſie nun thöricht oder weiſe ſeyn, von der Vernunft oder von dem Affecte geleitet werden.

Indeſſen haben wir geſehen, daß Spinoza doch überall die Vernunft zu ihrem Rechte gelangen laſſen will und wirklich gelangen läßt, und darauf bezieht ſich die Unterſcheidung, mit welcher wir dieſe Darſtellung der allgemeinen Theorie vom Staat ſchließen wollen:

„Non id omne, quod *jure* fieri dicimus, *optime* fieri affirmamus; aliud namque est, agrum jure colere, aliud, agrum optime colere; aliud, inquam, est, sese jure defendere, conservare, judicium ferre e. c., aliud, sese optime defendere, conservare, atque optimum judicium ferre; et consequenter aliud est, jure imperare et reipublicae curam habere, aliud optime imperare et rempublicam optime gubernare. — — Illud imperium optimum est, ubi homines concorditer vitam transigunt et cujus jura inviolata servantur. Nam certum est, quod seditiones, bella legumque contemtio sive violatio non tam subditorum malitiae, quam pravo imperii statui imputanda sunt.

Digitized by Google

Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt. Hominum praeterea affectus ubique iidem sunt; si itaque in una civitate malitia magis regnat, pluraque peccata committuntur, quam in alia, certum est, id ex eo oriri, quod talis civitas non satis concordiae providerit, nec jura satis prudenter instituerit et consequenter neque jus civitatis absolutum obtinuerit. Status enim civilis, qui seditionum causas non abstulit et ubi bellum continuo timendum est et ubi denique leges frequenter violantur, non multum ab ipso naturali statu differt, ubi unusquisque ex suo ingenio magno vitae periculo vivit. At sicut subditorum vitia nimiaque licentia et contumacia Civitati imputanda sunt, ita contra eorum virtus et constans legum observantia maxime civitatis virtuti et juri absoluto tribuenda est. — Civitas, cujus subditi metu territi arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur; est namque obsequium constans voluntas, id exsequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam civitas dici potest.

Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, ***vitam humanam*** intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed, ***quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.***"

Nach allem dieſem iſt endlich noch eine Frage übrig, nämlich ob und in welchen Fällen durch den Willen des Staats-Oberhauptes oder des Volkes die Grundgeſetze der Staaten aufgelöst werden können?

Spinoza erklärt ſich darüber ſo: Ohne allen Zweifel ſollen die Verträge oder Geſetze, wornach das Volk ſein Recht an eine Verſammlung (unum Concilium) oder an Einen Menſchen überträgt, verletzt werden, wenn dieß im Intereſſe des allgemeinen Wohls liegt. Aber das Urtheil darüber ſteht nicht dem Privatmann, ſondern allein dem Staats-Oberhaupt zu, welches allein nach dem bürgerlichen Rechte der einzige Ausleger jener Geſetze iſt. Kein Privatmann iſt berechtiget, jene Geſetze

vindiciren und ſie binden alſo in Wahrheit das Staats-Oberhaupt nicht. Sind ſie aber von der Art, daß ſie nicht verletzt werden können, ohne zugleich die Kraft des Staates zu ſchwächen, d. h. ohne die gemeinſame Furcht der Mehrheit der Bürger in Unwillen zu verwandeln, ſo iſt eben mit einer ſolchen Verletzung der Staat aufgelöst und der Vertrag aufgehoben (contractus cessat), der nun nicht nach dem bürgerlichen, ſondern nach dem Kriegs-Recht vindicirt wird.

Hieraus lernen wir, daß Spinoza, wenn er auch von einem Vertrag ſpricht, wodurch das Volk ſein Recht z. B. auf den Monarchen überträgt, dieß nicht ſo verſtanden wiſſen will, als ob der Monarch nun durch das poſitive Geſetz (wie es etwa auch in dem Vertrag beſtimmt ſeyn mochte) gegenüber von dem Volk gebunden wäre. (Vrgl. das S. 263 über die translatio und den contractus Geſagte.)

Dieß wäre das allgemeine Staatsrecht.

Was die beſonderen Formen betrifft, ſo unterſcheidet Spinoza Demokratie, Ariſtokratie, Monarchie.* In dem Tractat. theol. pol.** handelt er blos von der Demokratie. Dieſelbe entſteht, indem Jeder die ganze Macht, die er hat, auf die Geſellſchaft überträgt, welche ſomit das höchſte Recht der Natur auf Alles, d. h. die oberſte Herrſchaft allein inne hat, welcher Jeder aus freiem Willen oder aus Furcht vor der äußerſten Strafe zu gehorchen gehalten iſt. Er definirt ſie als coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet; er ſagt, er habe vor allem von dem imperium democraticum handeln wollen, quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio

* Quisquis summam habet potestatem, sive unus sit, sive pauci, sive denique omnes — Rex, sive Nobiles, sive Populus. Tract. theol. polit. pag. 367. — Si cura reipublicae (ex communi consensu) ad Concilium pertinet, quod ex communi multitudine componitur, tum imperium Democratia appellatur, si autem ex quibusdam tantum selectis, Aristocratia, et si denique reipublicae cura et consequenter imperium penes unum sit, tum Monarchia appellatur. Tract. pol. Cap. 2. §. 17.

** Cap. 16. pag. 364 — 367.

sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales.

In dem Tractat. politic. geht er nach der allgemeinen Theorie vom Staate sogleich

1) zur Monarchie über; den Uebergang bilden folgende Sätze:

Wenn die menschliche Natur so beschaffen wäre, daß die Menschen das Nützlichste auch am meisten begehrten, so bedürfte es keiner Kunst, um Eintracht und gegenseitiges Vertrauen zu gründen. Aber weil es sich mit der menschlichen Natur ganz anders verhält, so ist das Regiment so zu ordnen, daß Alle, sowohl die Regierenden als die Regierten, sie mögen wollen oder nicht, doch im Interesse des allgemeinen Wohls handeln. Und dieß wird erreicht, wenn Nichts, was das allgemeine Wohl betrifft, Einem schlechthin oder unbedingt anvertraut wird. * — Freilich scheint die Erfahrung zu lehren, daß gerade im Interesse des Friedens und der Eintracht alle Gewalt Einem übertragen werden sollte. Denn kein Reich hat so lange ohne eine bedeutende Veränderung bestanden, als das türkische und umgekehrt sind keine Staaten vergänglicher und von inneren Unruhen bedrohter gewesen, als die demokratischen. Aber wenn Sklaverei, Barbarei und ödes Daseyn Friede heißen sollen, so giebt es für den Menschen kein größeres Elend, als den Frieden. Im Interesse der Sklaverei, nicht des Friedens liegt es, alle Gewalt Einem zu übertragen. In der That ist es auch ein großer Irrthum, wenn man es nur für möglich hält, daß Einer allein die Staats-Gewalt inne habe und behaupte; die Kraft eines Einzigen ist einer so großen Last bei weitem nicht gewachsen. Auch ist es gewiß, daß dem Staate von den Bürgern — denn selten sind die Guten — größere Gefahr droht, als von den Feinden, so daß der Alleinherrscher weniger für die Bürger sorgen als ihnen nachstellen wird, besonders denjenigen, die durch Weisheit ausgezeichnet und durch Reichthum einflußreich sind. Endlich fürchten die Könige ihre eigenen Söhne mehr, als sie dieselben lieben, besonders wenn diese die Künste des Friedens

* Die Gründe siehe Tract. polit. Cap. 6. §. 3, 4.

Digitized by Google

und des Krieges verstehen und dieser Vorzüge wegen bei den Bürgern beliebt sind, daher sie dieselben so zu erziehen trachten, daß sie keinen Grund zur Furcht haben, worin sie von den Dienern aufs bereitwilligste unterstützt werden.

Aus allem diesem folgt, daß der König um so weniger selbstständig und die Lage der Unterthanen um so unglücklicher ist, je mehr die Staats-Gewalt Einem unbeschränkt übertragen wird, und daß daher die Monarchie einer festen Grundlage bedarf.

Spinoza erklärt sich also entschieden gegen die unbeschränkte und für die beschränkte Monarchie. Daß diese eine durch eine bestimmte Verfassung beschränkte sey, liegt im Begriffe schon, aber nach der folgenden weiteren Entwickelung will Spinoza sogar (wenigstens in einem gewissen Sinne) eine Repräsentativ-Verfassung.

Seine Vorschläge, betreffend den Organismus der verfassungsmäßigen Monarchie, gehen nämlich im Wesentlichen dahin: der Räthe des Königs, die ihm an Würde die nächsten sind, sollen mehrere seyn, nur aus den Bürgern gewählt, nämlich aus jeder Familie * drei oder vier oder fünf, welche mit einander Ein Glied des Rathes bilden (d. h. Eine Stimme im Rath führen); nicht auf Lebenszeit, sondern auf drei oder vier oder fünf Jahre, so daß in jedem Jahre der dritte oder vierte oder fünfte Theil austritt und neu gewählt wird, bei welcher Wahl das hauptsächlich zu beobachten ist, daß aus jeder Familie wenigstens Ein Rechtsgelehrter gewählt werde. Diese Wahl hat durch den König selbst zu geschehen, indem zur bestimmten Zeit jede Familie die Namen aller ihrer Bürger, welche das funfzigste Jahr zurückgelegt und die gesetzliche Fähigkeit zu diesem Amt erlangt haben, dem Könige übergiebt, welcher daraus nach Gutdünken wählt.

Hiernach ist offenbar das ganze Volk familienweise repräsentirt; eine Volkswahl findet freilich nicht Staat, aber der König wählt aus der gesetzlich-bestimmten Classe von Bürgern seine Räthe.

Wenn schon hierin eine der Willkür des Monarchen enthobene, diese Willkür beschränkende Bestimmung liegt, so ist

* Den Begriff Familie bestimmt Spinoza nicht näher.

Digitized by Google

weiter in Acht zu nehmen, wie Sp. die politische Stellung und die amtlichen Functionen dieses Raths-Collegiums bestimmt.

Die erste Pflicht derselben ist, die Fundamental-Gesetze des Staates zu vertheidigen, dem Könige über die zu treffenden Verfügungen im Interesse des öffentlichen Wohls Rath zu ertheilen, und zwar so, daß der König über keinerlei Gegenstand beschließen darf, er habe denn zuvor die Ansicht dieses Raths vernommen. *

Zu den Obliegenheiten desselben gehört ferner, die Beschlüsse des Königes zu promulgiren, ihre Vollziehung zu besorgen, die ganze Staatsverwaltung zu überwachen.

Nur vermittelst dieses Rathes haben die Bürger, auch die Gesandten fremder Staaten, Zutritt zu dem Könige; auch Briefschaften von Auswärts dürfen ihm nur vom Rathe übergeben werden.

Der König ist die Seele des Staates, der Rath das Organ, wodurch diese Seele den Zustand des Staates wahrnimmt und auf denselben wirkt.

Auch die Sorge für die Erziehung der königlichen Prinzen liegt diesem Rathe ob und die Vormundschaft, wenn der König mit Hinterlassung eines unmündigen Sohnes stirbt. In diesem Fall ist bis zum Eintritt der Mündigkeit der Aelteste aus dem Adel des Staats Stellvertreter des Königes.

Dieser Rath soll wenigstens viermal des Jahrs zusammenberufen werden, um von den Ministern Rechenschaft über die Verwaltung des Staates zu fordern, von dem Stand der Dinge Kenntniß zu nehmen, und, was weiter zu beschließen seyn möchte, zu berathen. Daß ein so großes Collegium das ganze Jahr hindurch ununterbrochen den öffentlichen Geschäften obliege, scheint unmöglich. Weil aber inzwischen die öffentlichen Geschäfte doch

* Damit sind übrigens die zwei Bestimmungen in Verbindung zu setzen: 1) daß die Räthe von dem Könige Befehle einzuholen haben, über welche Gegenstände sie berathen sollen, und 2) daß der König nicht auf diejenige Ansicht der Räthe, welche die meisten Stimmen für sich hat, beschränkt ist (so daß er diese genehmigen oder verwerfen müßte), sondern unter den mehreren, die etwa vorgekommen, wählen kann, jedoch mit der Einschränkung, daß diejenige, die nicht ein gesetzlich bestimmtes Minimum von Stimmen für sich hat, dem Könige gar nicht vorgelegt werden darf Tract. polit. Cap. 6. §. 25.).

Digitized by Google

besorgt werden müssen, so sind aus demselben fünfzig oder Mehrere auszuwählen, die, nachdem es auseinander gegangen, seine Stelle vertreten (Ausschuß) und seine Geschäfte besorgen, so jedoch, daß sie über neue Gegenstände, worüber noch Nichts beschlossen ist, nicht berathen dürfen.

Außer diesem Rath ist ein anderes Collegium von Rechtsgelehrten zu bilden, welches die Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit auszuüben hat. Alle seine Beschlüsse sind jedoch von jenem Ausschusse zu prüfen, ob die gerichtlichen Formen eingehalten und die Urtheile unparteiisch gefällt worden sind.

Dieß ist das Wesentliche; außerdem möchte noch zu erwähnen seyn, was Sp. theils über die Motive dieser seiner Vorschläge, theils über die Einwürfe sagt, die etwa dagegen erhoben werden könnten.

Was das Erstere betrifft, so bemerkt Sp., daß es der Erfahrung gar nicht widerstreite, der Monarchie eine so feste Verfassung zu geben, die auch vom Regenten nicht umgestoßen werden könne; auch nicht der Vernunft und dem unbedingten Gehorsam, den man dem Regenten schuldig ist; denn die Grundgesetze des Staates seyen als æterna Regis decreta anzusehen, so daß seine Beamten ihm allerdings gehorchen, wenn sie sich einen mit jenen Gesetzen im Widerspruch stehenden Befehl zu vollziehen sich weigern. Uebrigens habe man bei dem Entwurf einer Verfassung für die Monarchie hauptsächlich auf die menschlichen Affecte Rücksicht zu nehmen; es genüge nicht, zu sagen, was geschehen soll, sondern wie es verwirklichet werden könne, daß die Menschen, sie mögen vernünftig seyn oder sich von Affecten beherrschen lassen, doch die Gültigkeit der Gesetze anerkennen.

Beruhe die öffentliche Freiheit allein auf dem unmächtigen Schutz der Gesetze, so seyen die Bürger nicht nur nicht sicher und gewiß, sie zu behaupten, sondern sie werde ihnen sogar verderblich seyn.

Endlich die Einwürfe, welche gegen eine solche Organisation der Monarchie erhoben werden könnten, werden wohl am besten mit Sp's. eigenen Worten (Tract. polit. Cap. 7. §. 27.) angeführt:

Hæc, quæ scripsimus, risu forsan excipientur ab iis, qui vitia, quæ omnibus mortalibus insunt, ad solam plebem restringunt: nempe quod in vulgo nihil modicum, terrere ni paveant,

Digitized by Google

et quod plebs aut humiliter servit aut superbe dominatur nec ei veritas aut judicium etc. At natura una et communis omnium est. Sed potentia et cultu decipimur, unde est, ut duo cum idem faciunt, sæpe dicamus: hoc licet impune facere huic, illi non licet, non quod dissimilis res sit, sed qui facit. Dominantibus propria est licentia. Superbiunt homines annua designatione; quid nobiles, qui honores in æternum agitant? Sed eorum arrogantia fastu, luxu, prodigalitate certoque vitiorum concentu et docta quadam insipientia et turpitudinis elegantia adornatur, ita ut vitia, quorum singula seorsim spectata, quia tum maxime eminent, foeda et turpia sunt, honesta et decora imperitis et ignaris videantur. Nihil præterea in vulgo modicum, terrere, ni paveant — nam libertas et servitium haud facile miscentur. Denique, quod plebi nulla veritas neque judicium sit, mirum non est, quando præcipua imperii negotia clam ipsa agitantur et nonnisi ex paucis, quæ celari nequeunt, conjecturam facit, Judicium enim suspendere rara est virtus. Velle igitur clam civibus omnia agere, et ne de iisdem prava judicia ferant neque ut res omnes sinistre interpretentur, summa est inscitia. Nam si plebs sese temperare et de rebus parum cognitis judicium suspendere vel ex paucis præcognitis recte de rebus judicare posset, dignior sane esset, ut regeret, quam ut regeretur. Sed, uti diximus, natura omnibus eadem est, superbiunt omnes dominatione, terrent, nisi paveant et ubique veritas plerumque infringitur ab infensis vel obnoxiis, præsertim ubi unus vel pauci dominantur, qui non jus aut verum in cognitionibus, sed magnitudinem opum spectant."

2) Den eigenthümlichen, unterscheidenden Charakter der Aristokratie setzt er darein, daß *quidam ex multitudine selecti* (Patricii) die Staatsgewalt haben; er sage ausdrücklich: *quidam selecti.*

Denn der Unterschied zwischen dem demokratischen und dem aristokratischen Regiment bestehe hauptsächlich darin, daß in diesem das Recht, zu regieren, von der bloßen Wahl abhänge, in jenem von einem angebornen oder durchs Glück erhaltenen Rechte. Dieß versteht er jedoch nicht so, als ob das Volk fortwährend die Patricier wählte, sondern wenn der Stand der Patricier einmal besteht, so ergänzt sich das patricische Regiment durch seine Wahl aus diesem Stande.

Digitized by Google

In die weitere Conſtruction der Ariſtokratie wollen wir jedoch nicht eingehen. Endlich

3) In der Demokratie (dieß iſt ihr eigenthümlicher Charakter) haben Alle, die Söhne von Bürgern oder auf dem vaterländiſchen Boden geboren ſind, oder wegen ihrer Verdienſte um den Staat oder aus irgend einem Grund vermöge des Geſetzes das Bürgerrecht beſitzen, das Recht, in dem höchſten Rathe (in supremo consilio) zu ſtimmen und den Regierungs-Geſchäften ſich zu unterziehen, und kann ihnen dieſes Recht nur wegen eines Verbrechens oder wegen Infamie verweigert werden. Sp. bemerkt, es laſſen ſich verſchiedene Arten von Demokratie denken; er hatte im Sinne, nur von derjenigen zu handeln, in welcher ſchlechthin Alle, die unter den vaterländiſchen (einheimiſchen) Geſetzen ſtehen, zugleich ſelbſtſtändig ſind und ehrlich leben (honeste vivunt, die bürgerliche Ehre beſitzen), das vorhin angegebene Recht haben und ausüben. Durch dieſe Beſtimmungen wollte er Fremde, Weiber, Sklaven, ſolche, die unter Vormundſchaft ſtehen, endlich ſolche, die wegen eines Verbrechens oder ehrloſer Lebensweiſe infam ſind, ausſchließen. Der Tractat bricht jedoch hier ab, als unvollendet.

Der Spinozismus iſt in unſerem Zeitraum das erſte, auch der Form nach vollendete philoſophiſche Syſtem, d. h. das erſte, welches beſtimmte Begriffe und Grundſätze zur Grundlage hat und von dieſen aus nach den Geſetzen einer beſtimmten wiſſenſchaftlichen Methode durchgeführt wird. Dieſe Methode iſt die dem Muſter der mathematiſchen des Euklides nachgebildete ſynthetiſche. Eben darum verdient dieſes Syſtem auch beſondere Aufmerkſamkeit und es mögen daher an die bisherige Darſtellung einige Urtheile angeknüpft werden, die den Zweck haben, das Syſtem nach ſeinem eigenthümlichen Geiſte und nach ſeinem Verhältniſſe zu den vorangegangenen zu charakteriſiren.

Das Syſtem hat das Eigenthümliche, daß es den Gegenſatz, den es zwiſchen Denken und Ausdehnung, zwiſchen Geiſt und Materie annimmt, auch in das Abſolute ſetzt, indem es Denken und Ausdehnung als die zwei Attribute der Subſtanz d. h. des abſoluten Seyns anſieht. Inſofern, ſagte man, ſtelle das Syſtem die Einheit des Idealismus und Realismus dar; es ſey idealiſtiſch, ſofern das Abſolute ein denkendes Ding iſt,

Digitized by Google

realistisch, sofern das Absolute ein ausgedehntes Ding ist, es sey die Einheit von beiden, sofern dasselbe absolute Seyn, welches ein denkendes Ding ist, auch ein ausgedehntes Ding sey. Fragt man, wie denn Spinoza zu diesem Begriffe vom Absoluten gekommen sey, so gieng er folgenden, von der Kritik wohl zu merkenden Gang: Er suchte zu zeigen, daß es keinen Widerspruch enthalte, der Substanz mehrere Attribute beizulegen, daß vielmehr die Substanz, je mehr Realität ihr zukomme, um so mehrere Attribute haben müsse, und daß also der absolut unendlichen Substanz unendlich viele Attribute beigelegt werden müssen. Soweit war die Idee der absolut-unendlichen Substanz, d. h. Gottes als eine mögliche dargestellt, die keinen Widerspruch enthält. Diese Möglichkeit selbst aber wird darauf gegründet, daß jedes Attribut für sich, ohne das andere, gedacht werden könne, als ob der Widerspruch, in welchem zwei Attribute zu einander stehen können, dadurch aufgehoben wäre, daß man sie im Denken isolirt, jedes ohne das andere denkt. Von dieser Möglichkeit der absolut-unendlichen Substanz aus wird dann unmittelbar auf ihre Wirklichkeit geschlossen; allein diese Wirklichkeit ist in der That schon von vorneherein in den Begriff gelegt, indem bei Spinoza die Substanz das absolute Seyn bezeichnet; und somit war höchstens dieses bewiesen, daß das absolute Seyn, welches von vorneherein als dem Begriffe nach existirend gesetzt war, auch als das Absolut-unendliche gedacht werden und existiren könne.

Auf dieser Idee der absolut-unendlichen Substanz, d. h. der Substanz, welche unendliche Attribute in sich als Eigenschaften begreift, beruht aber das ganze Spinozische System.

Wie dem sey, in der Art und Weise, wie Sp. das Verhältniß dieser zwei Attribute zu einander und zu dem Absoluten festsetzt, liegen ganz eigenthümliche Bestimmungen und Schwierigkeiten des Systems. Die zwei Attribute haben nichts mit einander gemein und können also (nach einem Grundsatze der Sp. Philosophie) nicht auf einander einwirken und einander bestimmen. Es ist also auch unmöglich, daß das Absolute, sofern es ein denkendes Ding ist, auf die Ausdehnung einwirke, dieselbe bestimme und verändere oder modificire. Wir müssen also entweder die Substanz theilen und sagen, die Substanz mit dem Attribute des Denkens bringt die unendliche Welt der denkenden Dinge hervor und die Substanz mit dem Attribute

Digitized by Google

der Ausdehnung die Welt der ausgedehnten Dinge, jedoch ſo, daß die Subſtanz nach dem Attribute des Denkens gar nichts gemein hat mit der Subſtanz nach dem Attribute der Ausdehnung, wobei die Einheit der Welt unerklärt und unerklärlich bleibt; oder wir müſſen ſagen: die Grundeinheit iſt das von allen Attributen, d. h. von allen realen Qualitäten geſchiedene, reine abſolute Seyn. Wie nun aber ein ſolches Seyn ohne alle reale Qualitäten ſich in einem Syſtem von Gedanken und in einem Syſteme von Körpern ſoll offenbaren können, das iſt wieder unerklärlich.

Nach dem Bisherigen ſind die zwei Attribute der Ausdehnung und des Denkens in der Subſtanz neben einander, haben nichts mit einander gemein, können nicht auf einander einwirken und einander nicht beſtimmen, ſie ſind alſo von einander an ſich und in ihren Modificationen unabhängig und keines ſcheint in Vergleich mit dem anderen einen höheren Werth und eine höhere Bedeutung zu haben. Indeſſen ſollen ſich doch die Welt der denkenden Dinge und die Welt der ausgedehnten Dinge aufs genaueſte auf einander beziehen und mit einander harmoniren, ſo daß die Modificationen des Denkens auf dieſelbe Weiſe und in derſelben Ordnung aus Gott hervorgehen, wie die Modificationen der Ausdehnung. Allein man ſieht gewiß keinen hinreichenden Grund ein, warum in der Geiſterwelt keine andere Offenbarung des Abſoluten möglich und wirklich ſeyn ſoll, als in der Körperwelt? Warum die Welt der Gedanken nicht weiter ſeyn ſoll, als das durch die Körperwelt vermittelte Bewußtſeyn der Welt. Dieß deutet offenbar auf ein ungleiches Verhältniß zwiſchen den zwei Attributen Gottes und den zwei Seiten der göttlichen Offenbarung hin, auf eine Abhängigkeit des idealen Prinzips und ſeiner Modificationen von dem realen, auf eine Unterordnung des idealen Prinzips unter das reale, des geiſtigen unter das phyſiſche. Dieſes drückt ſich dann auch ganz deutlich und unverkennbar in den zwei Sätzen aus: daß die Seele nichts anderes ſey, als der unmittelbare Begriff des Leibes, und dieſer Begriff erſt dadurch zur wirklichen actuellen Exiſtenz gelange, daß er ſich auf eine wirklich exiſtirende Modification der Ausdehnung bezieht, daß die Vortrefflichkeit der Seele von der Vortrefflichkeit des Körpers abhängig und bedingt ſey (gerader Gegenſatz von der

Digitized by Google

Ansicht, daß die Seele ihren Körper nach ihrem Schema baue). Hier wird offenbar die Existenz des Geistigen von der Existenz des Physischen an sich und nach seinen Bestimmungen abhängig gemacht; hat ja jene Ansicht von der Seele und ihrer Beziehung zum Körper Einfluß selbst noch auf die Lehre von der Unsterblichkeit. Insofern, aber auch nur insofern ist wahr, was Schelling sagt, das der Spinozismus ein einseitig-realistisches System sey. Darin liegt ein sehr bedeutender, eigenthümlicher Zug der Spinozischen Philosophie. Sagt man, sie sey die Einheit des Idealismus und Realismus; so muß man hinzusetzen: jedoch so, daß das reale Prinzip, oder der Realismus das vorherrschende ist, den höheren Werth und die höhere Bedeutung hat.

Dieser eigenthümliche Zug der Spinozischen Philosophie verbirgt sich dann auch nicht in der Lehre vom Absoluten oder Gott. Der vorherrschende physische Charakter drückt sich im Allgemeinen darin aus, daß in der Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zu der endlichen Natur die unendliche Fülle der göttlichen Macht, die sich nach ihrer eigenen Nothwendigkeit äußert, vor allem in Betracht kommt, ohne daß irgend eine Mitwirkung oder Theilnahme göttlicher Weisheit an dem Werke der Weltbildung berücksichtigt würde. Denn Sp. läugnet bestimmt, daß Gott die Welt nach Ideen oder Gedanken bilde. Damit hängt dann aufs genaueste zusammen, was Schleiermacher bemerkt, daß Spinoza ganz entblößt gewesen sey von jeder Vorstellung einer Kunst und eines Kunstwerkes. Um die Wahrheit dieses Urtheiles ganz zu fühlen, vergleiche man die Platonische Lehre von einer göttlichen Weltbildung nach den ewigen Ideen der göttlichen Vernunft mit der Spinozischen Lehre von den durch die ewige Nothwendigkeit bestimmten Modificationen göttlicher Attribute.

In dieser von jeder Vorstellung einer Kunst und eines Kunstwerkes entblößten Lehre von der göttlichen Wirksamkeit ist dann offenbar auch die Spinozische Kritik des Systemes göttlicher Endursachen gegründet, und das Mißverständniß oder die Beschränktheit, daß er diesem Systeme keine höhere Ansicht abgewinnen konnte, als die gemeine, nach welcher alles zum Nutzen der Menschen geschaffen seyn soll.

Diese Bemerkungen werfen dann erst auch das rechte Licht

Digitized by Google

auf andere Urtheile, die man über den Spinozismus gefällt hat, nämlich, daß er Pantheismus und Fatalismus sey.

Allerdings ist die Spinozische Philosophie Pantheismus, sofern man unter dem Pantheismus überhaupt dasjenige System versteht, welches Gott (um mit Spinoza zu reden) als die caussa immanens, und nicht als caussa transiens des Endlichen setzt. Allein darum darf man nicht (wie doch so häufig geschehen ist) den Satz umkehren und sagen: Der Pantheismus ist Spinozismus. Denn der Spinozismus ist ein Pantheismus von besonderer Art, welche am Ende darin liegt, daß während in Gott die zwei Gegensätze der Ausdehnung und des Denkens angenommen werden, dem physischen Prinzipe dennoch das Uebergewicht eingeräumt wird.

Und dieser physische Charakter drückt sich nach seiner Strenge und Herbe vorzüglich auch in dem sogenannten praktischen Theile der Philosophie aus; in der Lehre von der Tugend, als der natürlichen Kraft eines Dinges, in der Lehre von dem natürlichen Rechte, als der natürlichen Macht, endlich in der fatalistischen Lehre aus, welche bei Spinoza gleichfalls einen eigenthümlichen Charakter hat.

Spinoza war so weit entfernt, seinen Fatalismus verbergen zu wollen, daß er vielmehr die Vorzüge desselben ins Licht zu stellen sucht. Er giebt sich auch gar nicht die Mühe, denselben durch die Idee göttlicher Güte und Weisheit für das Gefühl des Menschen zu lindern, sondern verlangt, daß man sich bei dem Gedanken beruhige, Alles folge aus der Nothwendigkeit der unendlichen Natur Gottes. Merkwürdig ist in dem Spinozismus das auf der einen Seite so deutliche, auf der andern Seite so vergebliche Ringen des Geistes, aus dem Gebiete der allgemeinen Begriffe zur geistigen Anschauung der Individualität und Persönlichkeit sich zu erheben, aus der starren Form in die lebendige Bewegung überzugehen. Auf der einen Seite soll man Gott mit den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens begreifen, auf der anderen Seite aber auch mit Selbstbewußtseyn und geistiger Persönlichkeit denken, auf der einen Seite soll man die endlichen Dinge als Modificationen der unendlichen Attribute denken und auf der andern Seite hat man doch kein Prinzip, wornach der Uebergang des Unendlichen in das Endliche auf irgend eine Weise begriffen werden könnte.

Digitized by Google

Was bei Carteſius bemerkt wurde, daß es durchaus an der lebendigen Copula fehle, wodurch das Unendliche mit dem Endlichen und die zwei Gebiete des Endlichen mit einander verbunden ſind oder verbunden werden könnten, das gilt noch viel mehr und auffallender von dem Spinozismus, weil die Grundanlage der Carteſianiſchen Philoſophie in ihm noch ſtrenger ausgebildet iſt. Der Spinozismus zeigt nicht nur kein lebendiges Band zwiſchen Gott und der Welt, zwiſchen Körpern und Geiſtern, ſondern ſein Begriff von Gott ſelbſt, das göttliche Weſen ſelbſt entbehrt dieſe lebendige Copula, indem die zwei Attribute nur neben einander ſind, mit der ausdrücklichen Beſtimmung, daß ſie Nichts mit einander gemein haben. Es fehlt dem Syſteme durchaus der ſo wichtige Begriff der lebendigen (organiſchen) Verbindung und Entwicklung. So wahr es alſo iſt, daß dem Spinozismus eine tiefe ſpeculative Idee von Gott und von der Welt zu Grund liegt, ſo treffend iſt das Urtheil von Schelling, wenn er dem Spinozismus Lebloſigkeit, Gemüthloſigkeit der Form, eine unerbittliche Herbheit der Beſtimmungen vorwirft, wenn er ihn mit der Bildſäule des Pygmalion vergleicht, die erſt durch warmen Liebeshauch beſeelt werden mußte, oder mit den älteſten Bildern der Gottheit, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen ſprachen, um ſo geheimnißvoller erſchienen.

Was ſein geſchichtliches Verhältniß betrifft, ſo glaube ich in der bereits angeführten Schrift nachgewieſen zu haben, daß er nicht nur (nach der gewöhnlichen Anſicht) mit der carteſianiſchen,*

* In meiner Schrift: der Spinozismus hiſtoriſch und philoſophiſch erläutert u. ſ. w. habe ich S. 219 Anmerk. 3 den Johannes Regius: Cartesius verus Spinozismi architectus Franequerae 1719 angeführt. Dieſe Schrift war die weitere Ausführung und Vertheidigung einer deutſch geſchriebenen Abhandlung: Cartesius Spinozæ prælucens. In Cap. I. §. 6. beſtimmt Regius den Zweck und Inhalt ſeiner Schrift ſo: In antecessum velim, ut lector sciat, quis sit verus controversiæ status, qui hic non est, utrum inter singulares vel particulares Cartesii et Spinozæ opiniones omnimoda sit concordia? Nequaquam. — Hoc vero duntaxat inter nos controversum est, utrum primaria haec duo principia, nim. *unicam tantum esse veram et proprie dictam substantiam et Deum esse agens necessarium*, quibus tota Spinozæ philosophia nititur, Cartesio et Spinozæ communia sint? Id affirmavi et demonstravi, atque etiamnum affirmo et uberius demonstrabo. In Cap. II. geht er übrigens davon aus, daß ſchon die Methode des Carteſius, namentlich was ſeine Art,

Digitized by Google

ſondern auch mit jüdiſch-orientaliſcher Philoſophie, wie ſie ſich insbeſondere in den Schriften des Moſes Maimonides darſtellt, weſentlich zuſammenhängt, und glaube, mich auf meine frühere Schrift hier beziehen zu dürfen. An den Spinoza ſchließt ſich in dieſer Reihe der geſchichtlichen Entwicklungen der Philoſophie, als einen weiteren Fortſchritt bezeichnend,

19. Malebranche

an (Vergl. S. 32 folg.).

Es möchte nicht unintereſſant ſeyn, die Darſtellung ſeiner Philoſophie mit denjenigen Gedanken zu eröffnen, welche er in der Vorrede zu ſeinem Werk: de la Recherche de la Vérité niedergelegt hat.

Der Geiſt des Menſchen, ſagt er, hat ſeine Stelle zwiſchen dem Schöpfer und den körperlichen Creaturen. Denn über ihm iſt nichts, als Gott, unter ihm ſind nichts, als Körper. Aber, wie er ungeachtet ſeiner Erhabenheit über alle Körper, doch mit ihnen verbunden, ja von einem in gewiſſer Beziehung abhängig ſeyn kann; ſo kann er, ungeachtet ſeiner unendlichen Entfernung von Gott, doch mit dieſem unmittelbar und auf ſehr

die Exiſtenz Gottes zu beweiſen, betreffe, den Weg zum Spinozismus bahne. Regius ärgert ſich an Carteſius beſonders inſofern als er vom Zweifel an Allem, ſogar an Gottes Exiſtenz ausgehe; Præfat.: Philosophaturo commendat de quibuslibet dubitationem, neque tantum de rebus incertis, sed et (non sine maximo animi horrore hæc refero) de ipso Deo; und Cap. II. §. 3.: ea methodo usus est Cartesius, et sub specie majoris acquirendæ certitudinis omnia habuit dubia, nec non pro falsis esse habenda statuit. Neque hæc dubitatio se duntaxat ad res creatas et contingentes extendit, sed ipsam quoque Numinis (sententia sane horrenda, abdominanda, et nulli christiano ferenda) existentiam complectitur. Damit ſollte bewieſen werden, Cartesium sua philosophandi methodo intendisse, verum Deum e mundo eliminare, d. h. Atheum esse. Vorausgeht aber der Satz: Spinozam ejuscemodi nequitiæ (Atheismi) esse professorem publicum, plerique haud gravatim concedent; sed Cartesium, qui summa astutia suum propositum tegere allaboravit, ejusdem criminis reum esse, vel non vident vel cernere nolunt: quamobrem, ne quorundam animos, per ejus philosophiam ad id præparatos, tantum invadat scelus, semina atheismi in ejus philosophia contineri atque illum illa, quibus commode nefandorum errorum systema superstruxit Spinoza, jecisse fundamenta, orbi erudito ostendere in animum induxi.

Digitized by Google

innige Weiſe verbunden ſeyn. Dieſe Verbindung iſt Quelle ſeines Lebens, ſeines Lichtes, ſeiner Glückſeligkeit und erhebt ihn über alle Dinge; die Verbindung mit dem Körper dagegen erniedriget ihn unendlich, iſt die Quelle ſeines Irrthums und Elendes. Daß die Verbindung mit Gott die weſentliche, die mit dem Körper eine zufällige iſt, davon kann man freilich die Geiſter von Fleiſch und Blut, die Nichts zu erkennen vermögen, als was ſie (ſinnlich) empfinden, nicht überzeugen. Die Urſache, daß es ſolche Menſchen giebt, iſt nicht ſchwer zu finden. Die Sünde des erſten Menſchen hat die Verbindung des Geiſtes mit Gott ſo entkräftet, daß ſie nur von denjenigen noch gefühlt wird, die reinen Herzens und erleuchteten Verſtandes ſind; dagegen die Verbindung mit dem Körper ſo ſtark und feſt gemacht, daß uns die zwei Theile unſeres Weſens als Eine Subſtanz erſcheinen, ja ſie hat uns der Herrſchaft der Sinnlichkeit und der Leidenſchaften ſo unterworfen, daß wir geneigt ſind zu glauben, unſer Körper ſey der vornehmſte Theil unſeres menſchlichen Weſens. Aber möge die Seele noch ſo eng und feſt mit dem Körper verbunden ſeyn, ſie hört doch nicht auf, mit Gott in Verbindung zu ſtehen. In demſelben Moment, in welchem ſie durch ihren Körper die lebhaften und verworrenen Gefühle erhält, durch welche die Leidenſchaften hervorgerufen werden, empfängt ſie von der ewigen Wahrheit das Bewußtſeyn ihrer Pflicht und ihrer Verirrungen.

Wenn der Körper ſie täuſcht, enttäuſcht ſie Gott, wenn er ihr ſchmeichelt, verwundet ſie Gott, wenn er ſie lobt und ihr Beifall giebt, ſo macht ihr Gott innerlich bittere Vorwürfe und verurtheilt ſie durch die Offenbarung eines viel reineren und heiligeren Geſetzes, als das Geſetz der Sinnlichkeit iſt, dem ſie folgte.

Gott täuſcht diejenigen nie, die mit ernſtlicher Anſtrengung und mit gänzlicher Hinwendung des Geiſtes zu ihm ihn fragen, wenn er ſie auch nicht immer ſeine Antworten vernehmen läßt; und darum werden alle Wahrheiten entdeckt, alle Wiſſenſchaften erlernt allein durch Aufmerkſamkeit; denn die Aufmerkſamkeit des Geiſtes iſt eben ſeine Rückkehr und Hinwendung zu Gott, der allein unſer Meiſter iſt und allein uns über jede Wahrheit durch die Offenbarung ſeines Weſens belehren kann. Ebendeßhalb iſt unter allen unſeren Wiſſenſchaften die vom Menſchen die ſchönſte, angenehmſte, nothwendigſte und würdigſte.

Digitized by Google

Soviel um den Geist der Philosophie des Malebranche im Allgemeinen zu bezeichnen. Nun die

Lehre von der Erkenntniß.

Obgleich der menschliche Geist, als nicht ausgedehnt, eine einfache Substanz ist; so hat er dennoch zwei Vermögen — ein Vermögen zu erkennen und ein Vermögen zu wollen — dem Vermögen zu erkennen gehören die Vorstellungen als Vorstellungen an, der Wille bejaht oder verneint die Verhältnisse, welche zwischen Vorstellungen gedacht werden, und bildet auf diese Weise Urtheile und Schlüsse.

Die Wahrheit der Erkenntnisse wird dadurch gewonnen, daß wir die Vorstellungen bejahen und verneinen, erst nachdem wir sie klar und deutlich erkannt haben, also durch den rechten Gebrauch des Willens; wie dagegen der Irrthum aus einem unrichtigen Gebrauche des Willens entspringt. Malebranche stellt daher folgende zwei Regeln auf:

1) Man soll seine völlige Zustimmung nur solchen Sätzen geben, die so evident wahr erscheinen, daß man ihnen seine Zustimmung nicht versagen kann ohne innere Vorwürfe der Vernunft. Wie 2) man kein Gut lieben soll, das man nicht lieben kann ohne Reue.

Dieß wäre das Allgemeine.

Im Besonderen unterscheidet M. drei Erkenntnißfähigkeiten: die Sinne, die Einbildungskraft und den Verstand.

Die Sinne sind nach ihm das Vermögen, empfindbare Objecte wahrzunehmen, wenn sie gegenwärtig sind und auf die äußeren Organe des Körpers einen Eindruck machen.

Daher er von ihnen sagt, sie seyen sehr getreu und genau, soweit sie uns das Verhältniß anderer Körper zu dem unsrigen anzeigen, aber durchaus unfähig, uns die Körper an und für sich kennen zu lehren.

Die Einbildungskraft ist nach M. das Vermögen, körperliche Dinge, wenn sie abwesend sind, sich in der Vorstellung zu vergegenwärtigen, wozu auch der Körper mitwirkt, nur auf andere Weise als bei den Sinnen.

Der Verstand oder das Denken kommt dem Geiste wesentlich und an sich zu.

Diesem Verstande gehören die allgemeinen Begriffe und

Digitized by Google

Grundsätze an, die Begriffe von geistigen Dingen, die Idee von dem absolut-vollkommnen Wesen.

Dieß wären die verschiedenen Erkenntnißfähigkeiten.

Berücksichtiget man nun aber auch die Verschiedenheit der Gegenstände oder eigentlich den verschiedenen Ort der Gegenstände; so sind diese Gegenstände entweder in der Seele oder außer der Seele.

Die Gegenstände in der Seele werden durch das unmittelbare Selbstbewußtseyn wahrgenommen und erkannt. Was aber die Gegenstände außer der Seele betrifft, so sind dieselben entweder geistige oder körperliche. Die geistigen Gegenstände können wir zwar, so wie wir jetzt beschaffen sind, nicht unmittelbar wahrnehmen, noch unmittelbar auf sie einwirken, indessen läßt es sich denken, daß wir, von dem Körper befreit, uns den Geistern vielleicht unmittelbar mittheilen können. Dagegen, was die körperlichen Dinge betrifft, so nehmen wir dieselben nicht unmittelbar wahr, sondern nur die Idee ist dem Geiste unmittelbar gegenwärtig, und diese also das Vermittelnde zwischen dem Geiste und dem Gegenstande. Malebranche wirft nun die Frage nach dem Ursprung dieser Ideen auf, und seine Aufzählung der verschiedenen möglichen Theorien ist schon insofern merkwürdig, weil er einige, die erst später aufgestellt und entwickelt wurden, voraus gesehen und gesagt hat.

1) Die Ideen kommen von den Objecten in die Seele; das Object bringt die Idee hervor;

2) die Seele hat das Vermögen, die Ideen zu produciren, indem sie durch die körperlichen Eindrücke zu dieser Production nur angeregt oder veranlaßt wird, ohne daß die Eindrücke ähnliche Bilder der Gegenstände wären (cartesianische Theorie).

3) Gott bringt die Ideen in der Seele hervor, entweder so, daß er alle der Seele anerschaffen hat, oder so, daß er im einzelnen Moment die Idee in der Seele erzeugt;

4) die Seele besitzt alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern schaut; sie kann also die Körper schauen, indem sie sich selbst anschaut;

5) die Seele ist mit einem ganz vollkommenen Wesen vereiniget, welches alle Vollkommenheiten der erschaffenen Wesen einschließt.

M. widerlegt die vier ersten Hypothesen und entscheidet sich für die fünfte. Seine Gründe für das Eine und für das Andere sind folgende:

Digitized by Google

Der Beſtreitung der erſten Hypotheſe liegt durchaus die Vorausſetzung von den species sensibiles (den ἀπορροαι) zu Grunde; die Kritik iſt alſo höchſt mangelhaft und hat kein Intereſſe.

Die zweite Hypotheſe kritiſirt er ſo: Er geht von der Bemerkung aus, daß die Ideen reelle und geiſtige Weſen ſind, und inſofern edler und vortrefflicher, als die Körper, welche man vermittelſt der Ideen ſieht, er ſchließt ſodann weiter:

Wenn man der Seele das Vermögen zuſchreibt, die Ideen durch ihren Willen hervorzubringen, ſo ſchreibt man ihr das Vermögen zu, edlere und vortrefflichere Weſen hervorzubringen, als die Körper ſind, welche Gott erſchaffen hat, man ſchreibt ihr alſo ein höheres und vortrefflicheres Vermögen als der Gottheit ſelbſt zu. Ferner, wenn man der Seele das Vermögen zuſchreibt, aus den körperlichen Eindrücken Ideen hervorzubringen, d. h. aus materiellen Weſen geiſtige, ſo ſchreibt man ihr ein ſchöpferiſches Vermögen zu, ja mehr als dieſes; denn es iſt leichter, Etwas aus Nichts hervorzubringen, als aus ſeinem Entgegengeſetzten, weil dieſes zuvor vernichtet werden muß, alſo wieder, wenn man der Seele das Vermögen zuſchreibt, aus körperlichen Eindrücken Ideen hervorzubringen, ſo ſchreibt man ihr daſſelbe, ja ein höheres Vermögen zu, als Gott ſelbſt.

Wenn dieſe Hypotheſe ſchon aus den angeführten Gründen zu verwerfen iſt; ſo kommt noch hinzu, daß, wenn man der Seele das Vermögen zuſchreibt, Ideen hervorzubringen, die den Objecten ähnlich ſind, man dabei vorausſetzen muß, die Seele kenne dieſe Objecte ſchon; denn wie könnte ſie ſonſt Ideen hervorbringen, die denſelben ähnlich ſind? Kennt ſie aber die Objecte ſchon zuvor, warum ſollte ſie die Ideen davon erſt hervorbringen? So zerfällt dieſe Hypotheſe in ſich ſelbſt.

Nachdem M. dieſe zwei Hypotheſen widerlegt hat, ſucht er nun auch zu erklären, wie man auf dieſelben gekommen ſeyn mag. Er erklärt es ſich aus der Uebereilung, womit man ſchließe, daß zwei Dinge, wenn ſie mit einander verbunden ſind oder einander begleiten, in einem urſächlichen Zuſammenhange mit einander ſtehen.

Weil die Gegenwart des Gegenſtandes beinahe immer die Idee begleitet, ſo ſchließen einige, der Gegenſtand müſſe die Idee hervorbringen. Ebenſo weil uns die Ideen gegenwärtig

Digitized by Google

werden, wenn der Geiſt will, und verſchwinden, wenn der Geiſt nicht mehr daran denkt, ſo ſchließen Andere, der Geiſt müſſe es ſeyn, der die Ideen hervorbringt.

Der eine, wie der andere Schluß iſt aber übereilt; denn in jenen Erfahrungen liegt nur ſoviel, daß die Gegenwart des Gegenſtandes und der Wille der Seele die Gegenwart der Ideen begleitet (oder daß in der Regel die Gegenwart des Objectes und der Wille der Seele nothwendig iſt, damit die Idee dem Geiſte gegenwärtig werde), aber nicht, daß die Gegenwart des Gegenſtandes oder der Wille der Seele die wahre Urſache der Ideen iſt.

Nun die dritte Hypotheſe: Gott bringt die Ideen in der Seele hervor, entweder mit der Schöpfung der Seele oder in jedem einzelnen Momente, wenn wir derſelben bedürfen.

Um die Unwahrſcheinlichkeit des erſten Falles einzuſehen, bedenke man, daß der Geiſt unendlich viele Ideen hat, ja von Einem Gegenſtand, z. B. einer Ellipſe oder einem Dreieck unendlich viele Ideen bilden kann, ſo daß man ſagen darf, er habe eine Unendlichkeit von unendlich vielen Ideen. Und nun frage ich, ob es wahrſcheinlich ſey, daß Gott ſo viele Dinge mit dem menſchlichen Geiſt erſchaffen habe? Ich glaube es um ſo weniger, weil ſich daſſelbe auf eine andere, ſehr einfache und leichte Weiſe erreichen läßt. Geſetzt aber auch, die Seele hätte einen Vorrath von allen Ideen, die nothwendig ſind, um die Objecte wahrzunehmen, ſo bleibt immer noch die ſchwierige Frage, wie die Seele aus dieſem Vorrath immer die richtige Idee wählen könne? wie ſie alſo z. B. gerade die Idee der Sonne hervorrufe, wenn dieſer Gegenſtand den körperlichen Augen gegenwärtig iſt? Gegen den anderen Fall gilt außer dem eben Geſagten noch Folgendes: Wir können in jedem Augenblick an alle Dinge denken wollen, und es müßten alſo immer die Ideen aller Dinge (wenigſtens dunkel) unſerem Geiſte gegenwärtig ſeyn und können alſo nicht einige erſt in der Zeit hervorgebracht werden. Sodann ſind einige Ideen ſo beſchaffen, daß ſie gar nicht erſchaffen ſeyn können, z. B. die Idee des Unendlichen und die allgemeinen Begriffe; denn keine erſchaffene Realität kann unendlich oder allgemein ſeyn.

Was die vierte Hypotheſe betrifft, ſo iſt es gewiß, daß die Seele in ſich ſelbſt und ohne Ideen all' ihre ſubjectiven

Digitized by Google

Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften, deren sie fähig ist, wahrnehmen kann, weil dieß Modificationen der Seele selbst sind und nichts außer ihr repräsentiren, was ihnen ähnlich wäre. Aber die Schwierigkeit ist, ob auch diejenigen Ideen, welche einen Gegenstand außer der Seele vorstellen, bloße Modificationen der Seele seyen, so daß die Seele nur ihrer selbst bedürfte, um sich alle die äußeren Gegenstände vorzustellen. Es giebt Männer, welche ohne Bedenken behaupten, die Seele habe, als zum Denken bestimmt, in sich selbst, in der Betrachtung ihrer eigenen Vollkommenheiten Alles, was erforderlich ist, um die Gegenstände anzuschauen, als das höhere Wesen schließe sie gewissermaßen die Vollkommenheiten der niedrigeren in sich; mit Einem Wort, sie sey gleichsam die intelligible Welt, die Alles in sich enthalte, was die materielle und sinnliche Welt in sich begreift, ja noch unendlich viel mehr. Dieß ist aber nach meinem Urtheil eine kühne Behauptung. Gott allein ist sich selbst sein Licht, er kann, indem er sich selbst betrachtet, Alles sehen, was er hervorgebracht hat und hervorbringen kann. Und dieß führt auf

die fünfte Hypothese. Niemand zweifelt, daß, ehe die Welt erschaffen worden, nichts war als Gott, und Gott ohne Bewußtseyn und Ideen die Welt nicht erschaffen konnte. Diese Ideen Gottes sind von ihm nicht verschieden und es sind also alle Creaturen, auch die am meisten materiellen und irdischen, in Gott, freilich auf geistige und für uns unbegreifliche Weise. Gott sieht also in sich selbst alle Wesen, indem er seine eigenen Vollkommenheiten betrachtet; er kennt auch vollkommen ihre Existenz, weil diese von seinem Willen abhängt und Gott seines Wollens sich bewußt ist, so daß er also alle Dinge nach ihrem Wesen und Seyn in sich selbst schaut. Und nun bedenke man weiter, daß Gott durch seine Gegenwart auf sehr innige Weise mit unseren Seelen verbunden ist, so daß man ihn den Ort der Geister nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Zufolge dieser doppelten Voraussetzung ist es gewiß, daß unser Geist dasjenige, was in dem göttlichen ist, schauen kann, denn dieses ist sehr geistig und unserem Geiste sehr gegenwärtig. Daß aber Gott wirklich auf diese Weise den Menschen die Anschauung der Welt mittheile, dafür sprechen folgende Gründe:

Digitized by Google

Es ist dieß die einfachste Art, wie Gott dem endlichen Geiste die Erkenntniß der Welt mittheilen kann, viel einfacher, als wenn Gott ebensoviele Unendlichkeiten von unendlich vielen Ideen hervorbrächte, als endliche Geister sind. Diese Theorie versetzt die endlichen Geister in eine völlige Abhängigkeit von Gott, denn nach ihr können wir nichts sehen, wenn Gott nicht will, daß wir es sehen, oder wenn Gott es uns nicht zu sehen giebt. Gott selbst ist es, der den Forscher in denjenigen Kenntnissen erleuchtet, welche die undankbaren Menschen natürliche nennen, da sie doch allein vom Himmel kommen. Gott ist im eigentlichen Sinne das Licht des Geistes und der Vater des Lichtes.* Auch der *Inhalt* unserer Erkenntniß läßt sich nach dieser Theorie am leichtesten erklären, insbesondere die allgemeinen Begriffe, welche die *Einheit* eines Vielen und Mannigfaltigen ausdrücken, und die Idee des Unendlichen, die früher als alle Vorstellungen des Endlichen und das *Prinzip* derselben ist. Auch ist es ja gewiß, daß alle Ideen wirksam sind, denn sie erleuchten den Geist, machen ihn auch glücklich und unglücklich. Nun kann aber Nichts unmittelbar auf den Geist wirken, was ihm nicht überlegen ist, d. h. Gott allein, der Schöpfer unseres Daseyns kann die Modificationen unserer Seele ändern; hieraus folgt, daß alle unsere Ideen in der wirksamen Substanz Gottes sich finden, er allein uns erleuchtet, weil er allein auf die Geister wirken kann. Endlich kann Gott bei seinen Handlungen keinen anderen Endzweck haben, als sich selbst; darum nimmt nicht nur unsere natürliche Liebe ihre Richtung nach ihm, sondern auch die Erkenntniß, die er uns mittheilt, offenbart uns Etwas, was in ihm ist; *Gott ist der einzige, Alles umfassende Gegenstand unserer Liebe und unserer Erkenntniß.*** *Wir sehen alle Dinge in Gott.* Auch die *Empfindung*, vermöge der wir eine Idee auf einen gegenwärtigen Gegenstand beziehen, wirkt Gott in uns, damit wir an die Gegenwart des

* Malebranche bemerkt, wenn man, um die Unabhängigkeit der endlichen Wesen, insbesondere der endlichen Geister von Gott zu bezeichnen, von einem concursus Dei zu den Handlungen derselben spreche, so gebe dieß gar keinen deutlichen Begriff.

** Damit hängt der Satz zusammen (S. 293), daß die Hinwendung zu Gott der Weg zur Wahrheit ist.

Digitized by Google

Dinges glauben und in diejenigen Gefühle und Neigungen eingehen, die wir in Beziehung auf das Object haben ſollen.

Auf dem bezeichneten Wege alſo bekommen wir unſere einzelnen Vorſtellungen und Gedanken von den Dingen der Welt. Wie in Beziehung auf dieſe das göttliche Wort oder die göttliche Weisheit uns erleuchtet, ſo wirkt in Beziehung auf unſere Urtheile der göttliche Wille auf unſeren Willen, damit er in Uebereinſtimmung mit dem göttlichen die Wahrheit erkenne, d. h. die Verhältniſſe der Dinge auf dieſelbe Weiſe denke, wie ſie von dem göttlichen Willen beſtimmt ſind. Wo in Bejahung und Verneinung unſer Wille mit dem göttlichen übereinſtimmt, da entſteht in uns ein Gefühl der Nöthigung, wir können nicht anders urtheilen, ohne uns in Widerſpruch mit der Vernunft und der göttlichen Ordnung zu ſetzen. Dieß gilt auch von den ſogenannten ewigen Wahrheiten; auch dieſe werden als ſolche erkannt, indem unſer Wille mit dem göttlichen, der immerdar in jenem gegenwärtig iſt, zuſammentrifft; ſie ſind alſo *nicht angeboren* oder anerſchaffen. Wie ſich nun aber mit dieſer Lehre von der Abhängigkeit unſeres Vorſtellens und Urtheilens von der wirkſamen Gegenwart Gottes in unſerem Geiſte *der Irrthum* vereinigen laſſe, davon wird in dem ethiſchen Theil des Syſtems die Rede werden.

Den Uebergang zur

Natur-Philoſophie

machen einige Sätze, die eigentlich noch zur *wiſſenſchaftlichen Methoden-Lehre* gehören.

Nach dem Vorgang des Carteſius ſtellt M.* als die erſte Regel der richtigen Methode auf: Man ſoll nur über diejenigen Gegenſtände räſonniren, wovon man klare und deutliche Begriffe hat. Gegen dieſe Regel verſtößt man aber, theils wenn man ſinnliche Ideen, theils wenn man allgemeine, unbeſtimmte Begriffe gebraucht. Die ſinnlichen Ideen ſind verworren und inſofern die Quelle mancher Irrthümer; die allgemeinen Begriffe ſind bedeutungslos, alſo zur Entdeckung der Wahrheit unbrauchbar, außerdem daß ſie auch nur eine undeutliche Vorſtellung von der Sache geben; ſo giebt es z. B. einen viel deutlicheren und

* De la Recherche de la Vérité, Lib. VI. C. 1—3.

Digitized by Google

bestimmteren Gedanken, wenn ich sage: Gott hat die Welt durch seinen Willen erschaffen, als wenn ich sage: er hat sie durch seine Macht erschaffen; denn die Idee der Macht ist ein abstracter Begriff, die Idee des Willens concret und evident. Alles, was existirt, ist entweder ein Ding oder Bestimmung eines Dinges; darum sollen unsere Ideen, wenn sie wahr seyn wollen, nur Dinge und Bestimmungen der Dinge darstellen, nur concrete, nicht abstracte Wesen. Den Grund dieser leeren und unordentlichen Abstractionen findet M. darin, daß uns, auch wenn wir an keinen bestimmten Gegenstand denken, immer die unbestimmt allgemeine Idee des Seyns vorschwebt. Besonders großen Mißbrauch, sagt er, treibt man mit solchen leeren abstracten Begriffen in der Physik, wenn man z. B. von Kräften, Qualitäten u. s. w. redet, sogar jeder besonderen Wirkung der Körper eine besondere Qualität und Kraft zu Grunde legt. Dieser Mißbrauch ist in der Physik auch besonders gefährlich. Nimmt man nämlich in den Körpern gewisse Wesenheiten, Kräfte und Qualitäten an, die von der Materie verschieden seyn sollen, so kann man sich, weil man von diesen Wesenheiten u. s. w. keine deutlichen Begriffe hat, leicht einbilden, dieselben seyen die wahren und ersten Ursachen derjenigen Erscheinungen, die wir in der Natur wahrnehmen. Ja dieß ist wirklich die gemeinschaftliche Ansicht der gewöhnlichen Philosophen; denn, eben um die Erscheinungen der Natur zu erklären, nehmen sie substantielle Formen, reale Qualitäten u. s. w. an. Diese Meinung, daß in der Natur solche Ursachen sind, ist aber ein großer und gefährlicher Irrthum. Betrachtet man nämlich unsere Begriffe von Kraft und Ursache aufmerksam, so wird man sich überzeugen, daß sie etwas Göttliches ausdrücken. Denn die Idee der höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit und die Idee einer untergeordneten Macht die Idee einer zwar untergeordneten, aber wirklichen Gottheit, vorausgesetzt, daß man eine wirkliche Macht, eine Ursache im wahren Sinne denke. Indem man also in die Körper Kräfte u. s. w. legt und behauptet, diese seyen die Ursachen gewisser Wirkungen, legt man in die Körper etwas Göttliches und fällt unmerklich in den heidnischen Aberglauben. Man kann sich ja schwer davon überzeugen, daß man diejenigen nicht fürchten und lieben soll, die auf uns wirken, uns Lust oder

Digitized by Google

Unluſt erregen können; Furcht und Liebe ſind aber die wahre Anbetung. Um die Falſchheit dieſer erbärmlichen (miserable) heidniſchen Philoſophie darzuthun, iſt es nothwendig, die dieſen Irrthümern entgegengeſetzten Wahrheiten deutlich auszuſprechen und mit wenigen Worten zu beweiſen, daß nur Eine wahre Urſache iſt, wie nur Ein wahrer Gott iſt, und die Natur oder Kraft eines Dinges nichts Anderes als der Wille Gottes iſt, alle ſogenannten Natururſachen nur gelegenheitliche ſind. * Dieß führt M. im Beſonderen aus:

Es iſt einleuchtend, daß der Körper nicht die Kraft hat, ſich ſelbſt oder einen anderen zu bewegen; dagegen kann die göttliche Macht die Körper bewegen, in dieſer alſo und nicht in den Körpern iſt die bewegende Kraft. Vermittelſt der Bewegung werden aber alle Veränderungen in der Natur hervorgebracht und ſonach iſt Gott die einzige Urſache derſelben. Daſſelbe Unvermögen findet bei den endlichen Geiſtern ſtatt. Sie vermögen nicht zu erkennen, wenn nicht Gott ſie erleuchtet; ſie können nicht empfinden, wenn nicht Gott ſie afficirt, ſie können nichts wollen, wenn nicht Gott ſie gegen das Gute überhaupt (le bien en général), d. h. gegen ſich treibt. Zwar können ſie die Bewegung, welche ihnen Gott nach ſeinem Geſetz giebt, auf andere Gegenſtände, auf falſche Güter nach dem Geſetze des Fleiſches, lenken und zwar nach einer vollkommen freien Wahl; aber dieſe Richtung geht immer nach dem Guten in Folge des von Gott erhaltenen Eindruckes.

Geſetzt aber auch, die endlichen Geiſter hätten von ſich ſelbſt das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu lieben; dennoch müßte man ſagen, ſie vermögen nichts, wenn ihr Denken und Wollen nicht nach Außen wirkt. Und ſo iſt es, der Wille eines endlichen Geiſtes iſt nicht fähig, nur den kleinſten Körper zu bewegen. M. beruft ſich theils darauf, daß wir nicht wiſſen, wie wir zunächſt unſeren eigenen Körper bewegen, theils darauf, daß nur diejenige Urſache eine wahre ſey, welche ihre Wirkung zur nothwendigen Folge hat, eine ſolche nothwendige Verbindung aber nur zwiſchen dem Willen des unendlichen Weſens und ſeinen Wirkungen ſtatt finde. Alſo Gott iſt es

* Cause occasionelle, qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre (VI, 3.).

allein, welcher die Macht hat, die Körper zu bewegen, und diese Macht kann er einem erschaffenen Geiste nicht einmal mittheilen, denn er würde ihm ebendamit seine Allmacht mittheilen.

Aus allen diesen Gründen geht hervor, daß der einzig wahre Gott auch die einzig wahre Ursache ist. Er, der die Geister erschaffen hat, erleuchtet und treibt sie; Er, der Himmel und Erde gemacht hat, regelt ihre Bewegungen, Einmal hat er befohlen, immer gehorcht er; Er ist es, der unseren Willen vollführt, unseren Arm bewegt, selbst wenn wir ihn gegen sein Gesetz gebrauchen.

Daß nun aber der Satz: Gott ist die einzig wahre Ursache aller Wirkungen in der Natur, mancherlei Einwürfen vom naturphilosophischen und vom ethischen Standpunkt ausgesetzt ist, fühlte auch M., und suchte daher dieselben in dem Eclaircissement sur le Chapitre troisième de la seconde Partie du sixième Livre zu beseitigen. Wir heben Folgendes aus:

„Wenn die secundären Ursachen nichts wirkten, so könnte man ja die lebendigen Wesen von den leblosen nicht unterscheiden, denn weder die einen noch die anderen hätten ein inneres Prinzip der Thätigkeit."

Antwort: Man hat immer die nämlichen sinnlichen Merkmale, woran man bisher lebende und leblose Wesen von einander unterschied. Man sieht immer noch an den Thieren gewisse Handlungen und Veränderungen, die man an dem Steine nicht bemerkt, und wegen dieser besonderen sinnlichen Merkmale hat man bisher geglaubt, daß die Thiere leben, die Steine nicht. Uebrigens, setzt M. hinzu, könnte ich beweisen, daß das Prinzip des thierischen Lebens von dem Prinzipe der Bewegung einer Uhr nicht sehr verschieden ist.

„Wenn es keine Natur-Ursachen giebt, so vermag man die Eigenschaften und Unterschiede der Elemente nicht mehr zu erkennen, das Feuer könnte ebensowohl kühlen als das Wasser, und dieses ebensowohl brennen als jenes."

Antwort: Nach den bestehenden Gesetzen der Natur muß das Feuer vermöge der heftigen Bewegung seiner Theile brennen und wird also brennen, so lange diese Gesetze gelten, d. h. so lange die Natur ist, wie sie ist. Uebrigens ist es, um eine besondere Wirkung zu erklären, nicht nöthig, auf die allgemeine

Digitized by Google

Ursache zurückzugehen, denn es wäre lächerlich, wenn man sagen wollte, Gott trockne die Wege oder mache das Wasser gefrieren; man muß, so lange man kann, bei der natürlichen und besonderen Ursache der Wirkungen stehen bleiben.

„Wenn Gott die wahre Ursache aller Wirkungen in der Natur ist, so ist es z. B. unnöthig, daß man den Boden bearbeite und begieße, überhaupt, daß man die Körper für eine gewisse Wirksamkeit, die man wünscht, vorbereite und disponire, denn Gott hat dieses zu thun nicht nöthig."

Antwort: Allerdings kann Gott wirken, was ihm gefällt, wenn er auch in den Gegenständen, auf welche er wirken will, keine Disposition dazu findet. Aber dieses kann er nur durch Wunder, nicht auf dem natürlichen Wege, nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung thun. Diese hat er aber angeordnet und befolgt sie, weil er auf einfache und unveränderliche Weise wirkt.

„Wenn die Körper keine Kraft zu wirken haben, sondern Gott alle Dinge wirkt, so ist durchaus, auch in den gewöhnlichsten Erscheinungen, übernatürliche Wirkung und die so wohl begründete Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Wirkungen erscheint als blos eingebildet und nichtig."

Antwort: Die Unterscheidung bleibt allerdings, wenn man unter natürlicher Wirksamkeit diejenige versteht, welche nach den allgemeinen Gesetzen geschieht, die Gott für die Hervorbringung und Erhaltung aller Dinge angeordnet hat, unter übernatürlicher Wirksamkeit eine solche, die nach diesen Gesetzen nicht geschieht.

„Der Mensch will, er bestimmt sich durch sich selbst, er wirkt also; es ist doch gewiß, daß der Mensch die Sünde begeht, Gott nicht Urheber derselben ist, also wirkt der Mensch."

Antwort: Ich gebe zu, daß der Mensch will und sich selbst bestimmt, weil Gott ihn wollen macht, ihn unaufhörlich zum Guten treibt, ihm alle Ideen und Gefühle giebt, nach denen er sich bestimmt. Ich gebe auch zu, daß der Mensch allein die Sünde begeht, aber ich läugne, daß er damit Etwas wirkt, denn die Sünde (auch der Irrthum und die Begierde) ist nichts. Der Mensch will, aber sein Wille ist in sich selbst unmächtig, Gott wirkt Alles, selbst unser Wollen durch den Eindruck, den er uns für das Gute giebt. Der Mensch hat von sich selber nichts, als den Irrthum und die Sünde, und diese sind Nichts.

Digitized by Google

Daß unser Geist will, wirkt, in einem gewissen Sinne sich bestimmt, gebe ich zu; wir sind durch unser inneres Gefühl davon überzeugt. Hätten wir keine Freiheit, so gäbe es keine künftigen Belohnungen und Strafen, denn ohne Freiheit giebt es keine guten und bösen Handlungen, so daß die Religion eine Täuschung und ein Phantom wäre. Ich weiß, daß ich will und frei will; daran zu zweifeln, habe ich keinen Grund, der stärker wäre, als mein inneres Selbstbewußtseyn; aber ich läugne, daß mein Wille die wahre Ursache ist, wodurch mein Körper bewegt und meine Ideen erzeugt werden. * So geht nach M. die Lehre von der Natur und vom Endlichen überhaupt in der

Lehre von Gott

auf. Was diese betrifft, so behauptet M., wie Cartesius, das Unendliche, dessen Idee nicht vom Menschen gemacht sey, könne zwar erkannt, aber nicht begriffen werden. Was das göttliche Wesen betrifft, so erklärt er sich darüber (III. 9.) auf eine Weise, die an sich und in Beziehung auf die Lehre des Spinoza merkwürdig ist:

Die Menschen haben von keinen anderen Substanzen einen Begriff, als von geistigen und körperlichen, denkenden und ausgedehnten, und behaupten daher mit Recht schließen zu können, daß Alles, was existirt, entweder Geist oder Körper seyn müsse. Nun will ich zwar durchaus nicht behaupten, daß es Wesen gebe, die weder geistig noch körperlich sind, denn ich habe keine Kenntniß davon; aber auch das Gegentheil will ich nicht behaupten, denn Gott könnte uns das Daseyn solcher Wesen verborgen haben, weil sie in keiner Beziehung zu uns stehen, wie er uns ja selbst in der materiellen Welt Manches verborgen hat. Die Menschen urtheilen also jedenfalls übereilt, wenn sie als unzweifelbar behaupten, jede Substanz müsse entweder geistig oder körperlich seyn. Aus diesem übereilten Urtheil ziehen sie

* Vrgl. das Prémier Eclaircissement sur le Premier Chapitre du Premier Livre, wo M. die zwei Sätze erläutert: 1) Gott wirkt Alles, was in den Bewegungen des Geistes und in den Bestimmungen dieser Bewegungen reelles ist und doch ist er nicht Urheber der Sünde; 2) Gott wirkt Alles, was in den Empfindungen der Begierde reelles ist und doch ist er nicht Urheber dieser Begierde.

einen noch mehr übereilten Schluß, wenn sie nach bloßer Vernunfteinsicht behaupten, Gott sey ein Geist. Wohl müssen wir, weil wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und weil die h. Schrift es lehrt, glauben, daß Gott Geist ist, und Gott so nennen, aber die Vernunft allein kann uns darüber nicht belehren. Sie sagt nur, daß Gott das unendlich vollkommene Wesen ist und eher geistig als körperlich, weil unser Geist vollkommener ist, als der Körper; aber sie giebt uns keine Gewißheit, daß es nicht Wesen gebe, vollkommener als unsere Geister, über diese soweit erhaben, als unsere Geister über unsere Körper erhaben sind, darum Gott ähnlicher, als wir. In keinem Falle darf man sich einbilden, daß, wenn wir Gott und den Menschen als Geist bezeichnen, dieses Wort in Beziehung auf beide dasselbe oder auch nur ein sehr Aehnliches bedeute. Gott ist über die erschaffenen Geister weiter erhaben, als die Geister über die Körper, und, wenn man Gott Geist nennt, muß man es thun, nicht sowohl um zu bezeichnen, was Gott ist, als vielmehr um anzudeuten, daß er nicht materiell ist. Der richtige Gedanke ist: Wie Gott, ohne materiell zu seyn, die Vollkommenheiten der Materie in sich begreift, weil die Materie in einer gewissen Beziehung zur göttlichen Vollkommenheit stehen muß, so begreift er auch alle Vollkommenheiten der erschaffenen Geister in sich, ohne ein Geist in der Art zu seyn, wie wir ihn denken. Sein wahrer Name ist: **Er, der ist,** das unbeschränkte, unendliche, universelle Seyn.

Von diesem Seyn sagt M., daß es durch sich selbst erkannt werde und sonach der Satz: Gott ist, der klarste von allen sey, in welchen die Existenz eines Dinges behauptet wird, und so gewiß, als das: Cogito ergo sum.

Was die Lehre vom Wesen Gottes betrifft, so begreift er, als das unbeschränkte, unendliche Seyn, alle Vollkommenheiten in sich, d. h. alle Realitäten, die nichts vom Nichtseyn haben, nicht beschränkt durch Unvollkommenheiten sind, wie die der Creaturen. Vermöge dieser rein positiven Vollkommenheit ist Gott unabhängig und unveränderlich; Gott handelt immer nach dem, was er ist, um seine göttlichen Eigenschaften zu verherrlichen, um zu thun, was er sich selbst schuldig ist; denn er ist sich selbst der Anfang und das Ende seines Wollens. Er ist

Digitized by Google

allmächtig, ewig, unermeßlich, d. h. die göttliche Subſtanz iſt überall nicht nur in der Welt, ſondern unendlich über dieſelbe hinaus; denn Gott iſt nicht in ſeinem Werk eingeſchloſſen, ſondern ſein Werk iſt in ihm und beſteht durch ſeine Subſtanz. Dieſe iſt, weil nicht körperlich, auch nicht ausgedehnt, wie die Körper; ſie iſt überall, wo ſie iſt, ganz, Alles iſt in ihr, ſie iſt der innerſte Ort der Creaturen. Die erſchaffene Ausdehnung iſt im Verhältniß zur göttlichen Unermeßlichkeit, was die Zeit im Verhältniß zur Ewigkeit; alle Körper ſind in der göttlichen Unermeßlichkeit, wie alle Zeiten in der göttlichen Ewigkeit. Gott iſt immer, was er iſt, ohne Zeitfolge, er erfüllt Alles mit ſeiner Subſtanz ohne räumliche Ausdehnung. Im Seyn Gottes iſt keine Vergangenheit und keine Zukunft, Alles iſt gegenwärtig, unveränderlich, ewig; in ſeiner Subſtanz iſt nichts Großes und nichts Kleines, Alles iſt einfach, gleich, unendlich. M. bemerkt ausdrücklich, daß er die Allgegenwart Gottes nicht von einer Allgegenwart der Wirkung verſtehe. Auch bemerkt er, daß es unſchicklich ſey, wenn man das Verhältniß Gottes zu der Welt mit dem zwiſchen Leib und Seele vergleiche. Die Seele iſt nicht in dem Körper und der Körper nicht in der Seele, obwohl ihre Modalitäten nach den allgemeinen Geſetzen ihrer Vereinigung ein wechſelſeitiges Verhältniß zu einander haben. Aber das Eine und das Andere iſt in Gott, welcher die wahre Urſache von der gegenſeitigen Beziehung ihrer Modalitäten iſt. Die Geiſter ſind in der göttlichen Vernunft und die Körper in ſeiner Unermeßlichkeit, haben alſo eine nothwendige Beziehung zu Gott, aber zu einander haben ſie keine weſentliche Beziehung. Die Eigenſchaften des Körpers haben mit denen des Geiſtes Nichts gemein; aber Gott beſitzt alle Vollkommenheiten der Creaturen ohne ihre Beſchränkung. Er erkennt und iſt ausgedehnt, aber auf ganz andere Art, als die Creaturen; ſeine Subſtanz hat keine Theile, die ſich gegenſeitig ausſchließen, der Ort ſeiner Subſtanz iſt dieſe ſelbſt; er iſt ſich ſelbſt das unmittelbare Object ſeiner Erkenntniß, bei ihm iſt auch keine Succeſſion und kein Wechſel der Gedanken, auch ſchließen ſeine Gedanken einander nicht wechſelſeitig aus; er iſt Eins und unendlich, einfach und aus allen Vollkommenheiten zuſammengeſetzt.

Was endlich die Lehre von der göttlichen Weltſchöpfung

Digitized by Google

anbelangt, ſo erklärt ſich darüber M. in ſeiner Schrift: de la Nature et de la Grace, I. 12 u. 13 mit folgenden Worten:

Cette idée de l'Etre infiniment parfait renferme deux attributs absolument nécessaires pour créer le monde, une sagesse qui n'a point de bornes, et une puissance, à qui rien n'est capable de résister. La sagesse de Dieu lui découvre une infinité d'idées de différens ouvrages, et toutes les voies possibles d'éxecuter ses desseins, et sa puissance le rend tellement maître de toutes choses et tellement indépendant du secours de quoi que ce soit, qu'il suffit qu'il veuille afin que ses volontés soient exécutées. Car il faut surtout prendre garde, que Dieu n'a pas besoin d'instrumens pour agir, que ses volontés sont nécessairement efficaces: en un mot, que comme sa sagesse est sa propre intelligence, sa puissance n'est point différente de sa volonté. De ce nombre infini de voies par lesquelles Dieu a pu exécuter son dessein, voyons quelle est celle qu'il a dû préférer à toutes les autres, et commençons par la création de ce monde visible, duquel et dans lequel il forme le monde invisible, qui est l'objet éternel de son amour.

Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage, il ne fait point par des voies fort composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples, il n'agit point sans fin et ne fait jamais d'éfforts inutiles. Il faut conclure delà que *Dieu découvrant dans les trésors infinis de sa sagesse une infinité de mondes possibles,* comme des suites nécessaires des loix des mouvements, qu'il pouvoit établir, c'est *déterminé à créer celui qui auroit pu se produire et se conserver par les loix les plus simples, ou qui devoit être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production ou à sa conservation.* Dieu pouvoit, sans doute, faire un monde plus parfait que celui que nous habitons — mais pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu, qu'il eut changé la simplicité de ses voies, et qu'il eut multiplié les loix de la communication des mouvemens, par lesquels notre monde subsiste, et alors il n'y auroit plus eu entre l'action de Dieu et son ouvrage cette proportion, qui est nécessaire pour déterminer un Etre infiniment sage à agir e. c.

Digitized by Google

Die Ethik.

Malebranche unterscheidet, wie bereits angeführt worden, in der menschlichen Seele die zwei Vermögen des Erkennens und des Wollens; er vergleicht sie mit den zwei Vermögen der Materie, verschiedene Figuren anzunehmen und bewegt zu werden, und setzt diese Vergleichung fort, indem er sagt: Wie alle Bewegungen der Körper in gerader Richtung geschehen, wenn sie nicht durch äußere Ursachen anders bestimmt werden, so gehen auch unsere natürlichen Neigungen alle in gerader Richtung auf das Gute und Wahre, wenn nicht eine fremde, äußere Ursache sie auf ein schlechtes Ziel ablenkt. Doch findet auch wieder ein Unterschied zwischen den Bewegungen der Materie und den Neigungen unseres Willens statt. Die Materie ist nämlich ganz ohne (Selbst-) Thätigkeit; sie hat durchaus nicht die Kraft, ihre Bewegungen anzuhalten, zu bestimmen, auf diese oder jene Seite zu lenken; der menschliche Wille dagegen ist in gewissem Sinne thätig, er hat zwar nicht die Kraft, die natürliche Neigung zum Guten zurückzuhalten, aber er kann sie nach verschiedenen Richtungen hinlenken; daher die Unordnung in unseren Neigungen und das hieraus entspringende Unheil. M. unterscheidet also zwischen dem Willen und der Freiheit, jener ist die natürliche Bewegung nach dem Guten überhaupt (le bien en général) in Folge eines von Gott erhaltenen Eindruckes, diese die Kraft, jene Bewegung auf verschiedene Gegenstände zu richten, zu lenken, entweder nach dem Gesetze Gottes oder nach dem Gesetze des Fleisches. Diese Freiheit nennt M. (VI, 3.) eine ganz freie Wahl (un choix entièrement libre). Am ausführlichsten erklärt er sich aber darüber in seiner Schrift: De la nature et de la grace, troisième discours. Er geht von dem spekulativen Gedanken aus, daß der Geist von Seiten seiner Intelligenz oder Vernunft und von Seiten seines Willens oder seiner Liebe ohne Beziehung zu Gott gar nicht gedacht und begriffen werden könne. Der Geist kann nur vermöge seiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der ewigen Wahrheit und der ewigen Liebe des höchsten Gutes das Wahre erkennen und das Gute lieben. Die natürliche Bewegung der Seele gegen das Gute im Allgemeinen ist unwiderstehlich (invincible), denn

Digitized by Google

es hängt nicht von uns ab, glücklich ſeyn zu wollen. Wir lieben nothwendig, was wir als das wahre Gut deutlich erkennen und lebhaft fühlen. Alle Geiſter lieben nach der Nothwendigkeit ihrer Natur Gott, und wenn ſie vermöge der freien Wahl ihres Willens etwas Anderes lieben als Gott, ſo iſt es nicht als ob ſie Gott oder die Urſache ihres Glückes nicht ſuchten, ſondern weil ſie ſich täuſchen. Im dunkeln Gefühle, daß die umgebenden Körper ſie glücklich machen, ſehen ſie dieſe als Güter an, lieben dieſelben und vereinigen ſich mit ihnen nach einer natürlichen Folge. Aber die Liebe zu allen dieſen beſonderen Gütern iſt nicht unüberwindlich oder unwiderſtehlich (naturellement invincible). Der Menſch, ſo wie ihn Gott gemacht hat, kann ſich zurückhalten (s'empecher), die Güter zu lieben, welche nicht ſeine ganze Liebe-Fähigkeit erfüllen. Da es ein Gut giebt, welches alle andere in ſich begreift, ſo kann der Menſch der Liebe dieſes Gutes jede andere Liebe aufopfern; denn Gott, der die Geiſter nur für ſich (Gott) gemacht hat, kann ſie nicht auf unwiderſtehliche Weiſe treiben, etwas Anderes als ihn, oder Etwas ohne Bezug auf ihn zu lieben. Das innere Bewußtſeyn belehrt uns auch, daß wir eine Frucht zurückweiſen können, wenn wir gleich geneigt ſind, ſie zu nehmen. *Dieſes Vermögen, die beſonderen Güter zu lieben und nicht zu lieben, die Nicht-Unwiderſtehlichkeit* (non invincibilité) der Neigung, dasjenige zu lieben, was nicht alle Güter vollkommen zu begreifen ſcheint, nenne ich *Freiheit*, und mit dem Satze, unſer Wille iſt frei, drücke ich alſo aus, daß die natürliche Bewegung der Seele gegen das Gute im Allgemeinen (le bien en général) in Beziehung auf ein beſonderes Gut nicht unüberwindlich iſt.*

* Dieſe Erklärungen des M. ſind nicht recht klar, auch nicht recht mit ſich übereinſtimmend; 1) der Ausdruck: le bien en général ſcheint in zweierlei Bedeutung genommen zu ſeyn, einmal: das Gute überhaupt, in unbeſtimmter Allgemeinheit (wornach damit das wahre und das ſcheinbare Gut bezeichnet wäre), und dann: das Gute als Inbegriff aller beſonderen Güter, bonum perfectum oder consummatum; 2) der Satz: der Wille iſt frei, ſollte nach dem Vorangegangenen vielmehr ſo überſetzt ſeyn: die Neigung zu einem beſonderen Gut iſt gegenüber von der Bewegung nach dem bien en général nicht unüberwindlich oder unwiderſtehlich; die Seele kann jener Neigung widerſtehen, ſie überwinden — aber freilich auch nicht widerſtehen, nicht überwinden, wornach ſich ergiebt, daß auch

Digitized by Google

Darnach ist nun seine Theorie, wie bereits (S. 294) angedeutet worden, näher diese: Denken und Wollen stehen in der innigsten Verbindung mit einander, indem an jeder Verknüpfung einzelner Vorstellungen oder Begriffe, d. h. an jedem Urtheil beide Antheil haben, sofern dem Denken die einzelnen Vorstellungen und Begriffe angehören, dem Willen aber die Bejahung oder Verneinung. So lange nun der Wille nur dasjenige bejaht und verneint, was und sofern es klar und deutlich gedacht (also wahr) ist, so lange ist unsere Erkenntniß wahr. Aber der Wille erstreckt sich weiter, als die klare und deutliche Erkenntniß, er kann auch dasjenige bejahen und verneinen, was und sofern es nur unklar und undeutlich erkannt wird; so entsteht der Irrthum und auf dieselbe Weise die Sünde und das Böse. Wenn nämlich der Wille von demjenigen, was nur nach einer unklaren und undeutlichen Vorstellung als gut erscheint, urtheilt, es sey gut, so nimmt er vermöge jener Nicht-Unüberwindlichkeit seiner natürlichen und nothwendigen Bewegung nach dem Guten im Allgemeinen (le bien en général) seine Richtung nach demselben, verfolgt ein scheinbares Gute statt des wahren Guten und — *sündiget*. Was zu dieser Sünde so zu sagen den Stoff giebt, ist das Verhältniß des Geistes zum Körper, zur Sinnlichkeit überhaupt neben seinem Verhältnisse zu Gott; hieraus entsprang die erste Sünde, durch welche sodann einerseits die Verbindung des Geistes mit Gott geschwächt, andererseits die mit der Sinnlichkeit bestärkt und befestiget wurde (Erbsünde). Aber die Hinwendung des Geistes zu Gott, die Erkenntniß und Liebe Gottes ist das Gesetz der Sittlichkeit.

In der Einfachheit seines Wesens schließt Gott die Ideen aller Dinge und ihrer unendlichen Beziehungen, überhaupt alle Wahrheiten ein. Man kann aber in Gott zwei Arten von Wahrheiten unterscheiden, spekulative und praktische; jene sind Beziehungen der Größe und erzeugen nur Urtheile, diese sind Beziehungen der Vollkommenheit und rufen auch Willensbewegungen hervor. Weil nun Gott alle Beziehungen der Vollkommenheit in sich schließt, und Alles, was er in seinem Wesen

jene Bewegung gegen das bien en général nicht unüberwindlich oder unwiderstehlich ist.

Digitized by Google

begreift, kennt und liebt, so muß er auch alle Dinge in dem Verhältnisse schätzen und lieben, als sie schätzens- und liebenswerth sind; darin besteht seine Gerechtigkeit. Liebt aber Gott die unveränderliche Ordnung seiner Gerechtigkeit, so will er, daß auch seine Geschöpfe dieselbe Ordnung lieben und darnach ihre Willensbestimmungen einrichten. Das oberste Sitten-Gesetz ist also: der Mensch soll die ewige, unveränderliche Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit lieben und darnach seine Handlungen einrichten. Diese Liebe ist die sittlich-gute Gesinnung und zeigt sich in dem Gehorsam gegen die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, in der Unterwerfung unter das göttliche Gesetz; sie muß eine freie und habituelle seyn. Diese Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit fordert aber, daß der Geist über den Körper herrsche und nicht (malgré lui) durch alle die Gefühle und Bewegungen getheilt sey, die ihn an die sinnlichen Gegenstände fesseln. Vor der ersten Sünde war auch der Mensch Meister über seine Sinne und Leidenschaften, aber nach der Sünde verlor er auf einmal die Macht über seinen Körper und ist nach der Ordnung der Natur und zur Strafe seines Ungehorsams dem Gesetz der Begierde unterworfen. Aus diesem Zustande kann er nur durch die von Gott gewirkte und durch Christus vermittelte Gnade Gottes befreit und errettet werden. Die Gnade (la grace) ist das Prinzip oder das Motiv aller geordneten Bewegungen unserer Liebe, sey es die klare Einsicht oder das dunkle Gefühl, daß Gott unser Gut ist; die wahrhafte Ursache dieser Gnade ist Gott, der sie in uns nach allgemeinen Gesetzen wirkt, die veranlassende Ursache (caussa occassionalis) aber zu der Wirksamkeit dieser allgemeinen Gesetze der Gnade ist Jesus Christus. *

Dieß möchte der wesentliche Inhalt von der Philosophie des Malebranche seyn. Sehen wir von den positiv-theologischen Elementen ab, fassen nur das rein-philosophische an sich und in seinen geschichtlichen Beziehungen auf, so ergeben sich folgende Bemerkungen und Urtheile:

Die Grundanschauung von der Welt ist bei M. im Wesentlichen dieselbe, wie bei Spinoza, nämlich Gott als das ἐν καὶ παν;

* Vrgl. die Schrift: De la Nature et de la grace.

Digitized by Google

auch die Construction des Systemes ist insofern dieselbe, als das Denken, der Gedanke die herrschende, bestimmende und ordnende Macht seyn soll und das Bewußtseyn des Ich, als denkenden Wesens in seinem Unterschied von dem Körper zum Ausgangspunkt gemacht wird; indessen stellen sich auch Differenzen heraus und zwar in der Art, daß, wie schon gesagt wurde, die Philosophie des M. in Vergleich mit der des Spinoza und des Carteſius einen Fortschritt des speculativen Denkens bezeichnet.

Von jenem Ausgangs-Punkte aus gelangte M. zur Unterscheidung zweier Welten, einer intelligibeln Ideenwelt und einer materiellen Körperwelt. Es fragte sich, wie sie mit einander verbunden sind? Wirkt der Geist zunächst auf seinen Körper und vermittelst desselben auf andere Körper? M. verneint dieses und zwar aus denselben Gründen, wie Geulincs, weil Körper und Geist einander entgegengesetzt sind und wir nicht wissen, wie wir auf unseren Körper wirken. Er mußte demnach ein anderes Wesen setzen, welches durch seine Cauſſalität den Willen des Ich in der Körperwelt vollzieht, Gott; der Wille des Ich wurde zu einer sogenannten caussa occasionalis herabgesetzt. Die andere Frage: ob die Körperwelt auf den Geist einwirke und sich vermittelst einer solchen Einwirkung ihm kund gebe? hatte schon Carteſius verneint, und zwar, weil es ihm unbegreiflich sey, daß aus körperlichen Bewegungen geistige Ideen werden; ihm folgten hierin Spinoza, Geulincs und Malebranche, aber in dem, was sie an die Stelle des Negirten setzten, wichen sie von einander ab: Carteſius sagte, die Ideen sind dem Geiste (potentia, dem Vermögen nach) angeboren und die körperliche Affection ist etwa nur die veranlassende Ursache, sie in der Seele zu erwecken; Spinoza erkannte in denselben nur Modificationen des göttlichen Denkens, die Gott aus sich wirkt; Malebranche sagt, die Seele sieht alle Dinge in Gott, denn dieser begreift die Ideen aller Dinge in seinem geistigen Wesen und ist dem menschlichen Geiste gegenwärtig. Diese eigenthümliche Ansicht, wenn man will, diese eigenthümliche Formel des M. ist merkwürdig, einmal weil sie die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Seele zu retten schien, besonders aber, weil sie rein idealistisch ist, denn nach dieser Ansicht ist das einzige Object die Ideenwelt und die körperliche hat in dieser Beziehung wenigstens ihre

Digitized by Google

Bedeutung verloren. Malebranche selbst deutet darauf hin, wenn er sagt: Wir nehmen statt der Menschen, die vor unseren Augen sind, nur intelligible Menschen, statt des eigenen fühlbaren Körpers nur einen intelligibeln Körper, statt der wirklichen Sonne und Sterne nur intelligible Sonne und Sterne, und statt der materiellen Räume, die sich zwischen uns und den Körpern befinden, nur intelligible Räume wahr. Die materielle Welt ist also eigentlich *für uns* gar nicht da, was für uns da ist, ist die intelligible Welt (in Gott) und sonst Nichts.

Merkwürdig ist, wie sich die Bedeutung der Idee Gottes für die Theorie von der menschlichen Erkenntniß in diesen drei Systemen auf verschiedene Weise bestimmt. Nach Cartesius ist die Idee Gottes allerdings der Realgrund aller Wahrheit; aber die Erkenntniß der Wahrheit ist *von der Idee Gottes aus* darum nicht möglich, weil das Wesen der Dinge durch den absolut unbeschränkten, indifferenten Willen Gottes gesetzt, also das Verhältniß zwischen Gottes Willen und dem Wesen der Dinge nicht ein innerlich nothwendiges, sondern ein willkürliches und zufälliges ist, das auch anders seyn könnte. Nach Spinoza ist das Verhältniß ein innerliches und zwar sehen wir *in allen Dingen* Gott, also das Unendliche in dem Endlichen; nach Malebranche endlich sehen wir alle Dinge *in* Gott, also das Endliche in dem Unendlichen, welches nun das einzige Object des Erkennens ist.* So *steigert* sich durch diese drei Systeme hindurch der (wissenschaftliche) Werth und die (wissenschaftliche) Dignität der Idee Gottes.

Nach Malebranche ist die intelligible (Ideen-) Welt in Gott das einzige Object unseres Erkennens. Diese intelligible Welt ist vor der wirklichen außer Gott existirenden, so daß diese nur der Abdruck, der Reflex von jener ist. In diesem System hat also offenbar das Ideale eine höhere Dignität oder — wenn man sich so ausdrücken darf — eine bedeutendere Realität, als das Materiale, da wir bei Spinoza das Gegentheil fanden und dieß ist der Fortschritt zum Idealismus; die Philosophie des M. ist, von einer gewissen Seite betrachtet, der idealisirte Spinozismus.

* Damit war auch die Lehre von *angebornen* Erkenntnissen im cartesianischen Sinne negirt.

Digitized by Google

In dem Bisherigen wurde gezeigt, daß und wiefern Gott das lebendige Band der intelligibeln und der materiellen Welt, auch das Prinzip unserer Erkenntniß von der Welt ist. Mit dieser Theorie ist freilich der ethische Theil des Systemes schwer in Uebereinstimmung zu bringen und zwar in mehr als Einer Hinsicht, einmal sofern ungeachtet der völligen Abhängigkeit des menschlichen Erkennens von Gott der Wille des Menschen doch noch frei seyn soll und dann, sofern dem Körper soviel Macht über den Geist eingeräumt ist; indessen ist dieß ja immer die Klippe, an welcher der Idealismus scheitert, um so gewisser, je reiner und abstracter er ist.

Was die Idee Gottes betrifft, so begegnet uns auch bei M. die speculative Idee von dem absolut vollkommenen Wesen, dem Seyn, welches alle Realitäten ohne irgend eine Negation in sich begreift, die Idee, die schon von Carteſius gefaßt, aber erst von Spinoza consequent ausgebildet worden war. Dieser Idee gemäß ist die speculative Grundbestimmung die des absoluten Seyns, welche Spinoza in den Worten ausdrückte: Gott ist die Substanz; Malebranche in den: Gott ist der, der ist. Was aber die in diesem absoluten Seyn begriffenen Realitäten anbelangt, so äußert M. denselben Gedanken, den Spinoza geäußert hatte, daß deren wohl außer denjenigen, welche wir kennen, noch unendlich viele seyn können. Gewiß hat aber Gott auch nach M. die Realität des Denkens und der Ausdehnung, jedoch (wie Beide bemerken mußten) auf andere Weise, als wir es an den endlichen Wesen wahrnehmen. M. scheidet sich aber wieder von Spinoza nicht nur, sofern er kein Bedenken trägt, Gott Gedanken, Ideen beizulegen, sondern auch, sofern er die Ideen als dasjenige betrachtet, was in Gott ist, ehe er die Welt schuf, und seyn mußte, damit er die Welt erschaffen könne. Bei M. ist also der Begriff von einem persönlichen Denken und Wollen Gottes klarer und entschiedener, auch das materielle Prinzip und die Selbstoffenbarung Gottes in demselben dem idealen untergeordnet, da im Gegentheil bei Spinoza Ausdehnung und Denken gleiche Dignität haben, ja die Modificationen des Denkens erst dadurch zur wirklichen Existenz gelangen, daß sie sich auf Modificationen der Ausdehnung beziehen, diese also zwar nicht der Zeit, aber dem Wesen früher existiren.

Digitized by Google

Nach allem Bisherigen ist in der Philosophie des M., wie in der des Spinoza, der Dualismus der cartesianischen Philosophie in einer Art aufgehoben, welche beiden Systemen den Charakter des Pantheismus giebt. Hiermit hängt bei M. ein anderer Satz zusammen, der allerdings in der cartesianischen Philosophie schon lag, aber erst von Geulincx bestimmt ausgesprochen wurde, nämlich: daß Gott die einzig wahre Ursache sey, alle Natur-Ursachen aber blos gelegenheitliche Ursachen seyen. Dieser Satz gieng bei M. theils aus der Ueberzeugung hervor, daß es widersprechend und die Einheit des Ganzen störend oder gar aufhebend sey, dem endlichen Wesen eine ihm inwohnende von Gott unabhängige selbstthätige Kraft beizulegen, theils aus dem Hasse gegen die allgemeinen abstracten Begriffe, theils endlich auch aus der rein mechanischen Ansicht von der Natur. Spinoza vermied die in diesem Occasionalismus liegende Verwechslung der Begriffe, indem er zwar eine von Gott und göttlicher Bestimmung unabhängige Selbstthätigkeit der endlichen Weltwesen negirte, aber auch zugleich anerkannte, daß jedes endliche Wesen, eben weil es eine Modification der göttlichen Substanz ist, eine wirksame, in Wirkungen thätige und sich äußernde Kraft seyn müsse.

Fassen wir die Hauptpunkte noch einmal zusammen:

Die Philosophie des Spinoza und die des M. können als aus dem Streben hervorgegangen betrachtet werden, den von der cartesianischen Philosophie gesetzten Dualismus in der höchsten wissenschaftlichen Einheit aufzuheben. In beiden wird er im Wesentlichen auf dieselbe Weise aufgehoben, aber der bedeutende Unterschied findet statt, daß bei Spinoza das physische Prinzip vorherrschend ist, bei M. das ideale, so sehr, daß die Materie und die materielle Welt (im theoretischen Theil des Systemes) alle Bedeutung verloren hat und man keinen anderen Grund einsehen kann, der ihn bewog, ihre Realität anzuerkennen, als weil er sie in dem anderen Prinzip nicht aufgehen lassen konnte. Diese Bemerkung würde einen schicklichen Uebergang zur Leibnitz'schen Philosophie machen, aber es sind zuvor noch andere nicht unbedeutende Zwischenerscheinungen zu erwähnen.

Ueberseht man die geschichtliche Gestaltung und Entwicklung des Rationalismus, soweit sie bisher dargestellt wurde, mit der

Digitized by Google

des Empirismus, so zeigen diese zwei Systeme, so verschieden und entgegengesetzt ihre Prinzipien sind, doch zum Theil in ihren Resultaten oder in besonderen Lehrstücken eine auffallende Aehnlichkeit und Verwandtschaft; dazu gehört insbesondere die Natur-Philosophie, welche die Aufmerksamkeit und das kritische Urtheil um so mehr in Anspruch nehmen mußte, als sie gerade in den bedeutendsten Systemen des Cartesius, des Spinoza, des Malebranche mit der speculativen Lehre von Gott in der innigsten wissenschaftlichen Verbindung stand. Was am meisten Anstoß erregte, war die Negation nicht nur des teleologischen, sondern sogar des dynamischen Prinzipes in der Natur. Dagegen erhoben sich hauptsächlich (außer dem schon genannten Gassendi) drei englische Philosophen Samuel Parker, Radulph Cudworth (vrgl. S. 134) und Heinrich More.

Ein Hauptgedanke, den S. Parker in seinen Tentamina physico-theologica de Deo. London 1669, 1673 und in seinen Disputationes de Deo et providentia divina. London 1678 ausführt, ist der, daß die Erklärung der Natur aus mechanischen Prinzipien nicht zureiche, sondern eine höhere Betrachtungsweise voraussetze, nämlich die teleologische, mit anderen Worten, daß die Natur aus einem bloßen Mechanismus von Natur-Ursachen nicht erklärt werden könne, indem dieser Mechanismus selbst ein höheres Prinzip voraussetze, das einer alles beherrschenden und ordnenden Intelligenz. Womit er sich daher vornämlich beschäftigte, war die Physikotheologie.

Er gab zu, daß wir nicht vermögen, die Zwecke aller Dinge zu erkennen, aber darum in der Natur Zwecke überhaupt und durchaus zu läugnen, erklärte er für Unvernunft, hielt vielmehr die Erkenntniß der Natur-Zwecke für den einzigen, die Vernunft befriedigenden Weg, um zur Ueberzeugung von Gottes Daseyn und Wesen zu gelangen.

Er argumentirte so: diejenigen Dinge, die sich auf einen Zweck beziehen und in Beziehung auf denselben Alles thun oder wirken, müssen nothwendig entweder durch eigene oder durch fremde Ueberlegung regiert werden, da sie weder nach dem Ziele hinstreben noch dasselbe erreichen können, wenn nicht eine Ursache vorhanden ist, welche theils den Nutzen des Zwecks erkennt, theils die zur Erreichung desselben dienlichen

Digitized by Google

Mittel wählt, theils die Anwendung der erwählten Mittel beurtheilt.

Nun sind aber Erkennen, Wählen und Beurtheilen nur Eigenschaften eines vernünftigen Wesens. Wenn demnach alle Naturdinge ihre Zwecke haben und doch der eigenen vernünftigen Erkenntniß ermangeln, so müssen sie durch die Einsicht eines vernünftigen Wesens regiert werden; und dieses Wesen nennen wir das höchste Wesen, den Herrn und Urheber aller Dinge — Gott.

Noch bedeutender wirkte Radulph Cudworth, Professor an der Universität zu Cambridge (1617—1688).

Sein Hauptwerk hat nach der Mosheim'schen Uebersetzung den Titel: Systema intellectuale hujus Universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii, der nähere Zweck ist in dem Beisatz ausgedrückt: quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. London 1678. fol. 1743. 4. II. Voll. — Die Uebersetzung Mosheims (mit einigen anderen kleineren Schriften Cudworths) erschien Jena 1733 und Leiden 1773. Die Haupttendenz des Werks ist theils die Widerlegung des Atheismus (Cudworth schlägt hier den historischen Weg ein, indem er die verschiedenen geschichtlichen Formen des Atheismus aufzählt und widerlegt), theils der positive Beweis für das Daseyn Gottes; dieser wird auf dialectischem Wege geführt, und Cudworth nimmt dabei auf die Art und Weise Rücksicht, wie Cartesius den ontologischen Beweis behandelte.

Cudworth beweist zuerst, daß der Begriff Gottes die Möglichkeit der Existenz, sodann, daß derselbe Begriff auch die Nothwendigkeit der Existenz in sich schließe, und daraus folgert er die Wirklichkeit der Existenz, indem er behauptet: wenn dasjenige, dessen Existenz möglich und nothwendig ist, nicht existirt, so kann es nicht existiren, was doch gegen die vorausgesetzte Möglichkeit der Existenz streitet. *

* Man kann den Beweis seinem wesentlichen Gedanken-Inhalt nach auch so kurz darstellen: Wenn Gott (dessen Begriff doch aus nicht-widerstreitenden Merkmalen besteht, der also möglich ist) nicht ist; so kann er niemals seyn und niemals werden, denn in demselben Momente, in welchem er ist, ist er auf ewige und nothwendige Weise (weil sein Begriff das Merkmal der nothwendigen Existenz einschließt), also entweder Unmöglichkeit der Existenz oder Ewigkeit und Nothwendigkeit der Existenz; Ersteres ist unwahr, also Letzteres wahr.

Digitized by Google

In der Natur-Lehre behauptet er, daß die Natur, insbesondere die organische, aus blos mechanischen Prinzipien nicht erklärt werden könne und nimmt ein bildendes oder plastisches Prinzip in der Natur an, um daraus die körperlichen Formen, namentlich die organischen zu begreifen.

Diese Ansicht deducirt er so: diejenigen, welche ein solches plastisches Prinzip läugnen, müssen annehmen, entweder daß Alles durch bloßen Zufall gebildet werde, d. h. durch zufällige Bewegungen der Materie gemäß den mechanischen Gesetzen ohne irgend ein intelligentes Prinzip; oder, daß Gott selbst unmittelbar ohne Vermittlung eines anderen Wesens und gleichsam mit eigener Hand jedem Wesen seinen Körper bilde und zwar auch dem kleinsten und unbedeutendsten.

Die erstere Annahme verräth ebensoviel Unkenntniß und Unwissenheit, als sie frevelhaft und gottlos ist; es geschieht in der Natur Vieles, was die Kraft der mechanischen Gesetze weit übersteigt und aus diesen also nicht erklärt werden kann. Die andere Annahme ist Gottes unwürdig und insbesondere streitet dagegen die langsame, allmählige und stufenweise Erzeugung aller Dinge.

Es bleibt also Nichts übrig, als eine plastische Naturkraft anzunehmen, deren sich die göttliche Vorsehung gleichsam als eines Werkzeuges bedient, um die Materie zu bilden und zu ordnen.

Ans Mystische streift die Lehre, die Heinrich More (geb. 1614, † 1687), Professor zu Cambridge, College von Cudworth und Zeitgenosse von Parker, aufstellte.

Die ächte Philosophie, behauptete er, kann nur aus der Entwicklung ursprünglicher, der Seele angeborner Begriffe von Gott und göttlichen Dingen hervorgehen. Materielle Anschauungen und Einbildungen aufzuzählen, ist nicht das Geschäft des Philosophen.

Die Natur hat nicht blos natürliche und körperliche, sondern auch unkörperliche und übernatürliche Prinzipien, welche die Bedingungen von jenen sind.

Diese unkörperlichen Prinzipien sind die Geister (nämlich Gott, die allgemeine Weltseele, die Natur-Geister, die menschlichen Geister, die reinen Intelligenzen) und der Raum.

Von diesem hatte More eine eigene Theorie: der Raum

Digitized by Google

muß von den Körpern, die den Raum erfüllen und im Raume ſich bewegen, wohl unterſchieden werden. Er iſt an ſich die unkörperliche, unbewegliche Ausdehnung, die allem Körperlichen zum Grunde liegt, in der alle Körper ſind und ſich bewegen. Inſofern iſt er nur das gröbere Bild, die allgemeine und verworrene Vorſtellung von dem allgegenwärtigen Weſen oder von der weſenhaften Allgegenwart Gottes. Inſofern iſt er auch eine reale Subſtanz, welcher die göttlichen Eigenſchaften der Ewigkeit, der Unendlichkeit, der Vollendung und Einheit zukommen.

Was die bewegte körperliche Natur anbelangt, ſo ſind die Prinzipien und Elemente derſelben homogene Monaden.* Was ſie bewegt und zum Weltganzen verbindet, iſt ein geiſtiges Prinzip, welches einerſeits die Materie beherrſcht, andererſeits aber auch wieder von der Materie afficirt wird (principium hylarchicum et vicissim hylopathicum), die allgemeine göttliche Weltſeele, aus welcher die beſonderen Geiſter und Formen der Natur ihren Urſprung haben. Aus der Thätigkeit dieſer Weltſeele erklärt More theils die regelmäßigen Bewegungen und Bildungen der Körper, theils gewiſſe pſychologiſche Erſcheinungen, insbeſondere die außerordentlichen Viſionen und Weiſſagungen, welche die Schranken der natürlichen Vorherſehung und Ahnung überſchreiten.

Doch dieß ſind nur Zwiſchenglieder in der geſchichtlichen Entwicklung des Rationalismus; ein Hauptglied, und zwar das letzte, den Schlußſtein in dieſem Abſchnitt bildet die Philoſophie des

* Von dem Körper ſagte More, er ſey stupide et temulente vivum, utpote quod ultimam infimamque divinae essentiae, quam perfectissimam vitam autumo, umbram esse statuo ac idolum, verumtamen sensu ac animadversione destitutum; unmittelbar vorher äußert er ſich über die Bewegung der Körper ſo: Equidem pronior sum in hanc sententiam, quod nullus prorsus sit motuum transitus, sed quod ex impulsu unius corporis aliud corpus in motum quasi *expergiscatur*, ut anima in cogitationem ex hac vel illa occasione; quodque corpus non tam suscipiat motum, quam se in motum *exserat* a corpore alio *commonefactum* et, quod paulo ante dixi, eodem modo se habere motum ad corpus, ac cogitatio se habet ad mentem, nimirum *neutrum recipi*, sed *oriri utrosque ex subjecto, in quo inveniuntur.*

Digitized by Google

20. Leibnitz.

Ehe wir die Darstellung von dem Inhalt der Leibnitz'schen Philosophie beginnen, muß eine eigenthümliche Idee Leibnitzens über Philosophie und Methode zu philosophiren erwähnt werden, welche ihn von früher Jugend an bis zu seinem Lebens-Ende beschäftigte (vrgl. Schleiermacher's Nachlaß: Zur Philosophie. Bd. I. S. 138 ff.). Es wurde bereits angeführt, daß er, als er noch auf der Universität studirte, die Ars combinatoria herausgab (s. S. 34). Diesem Gedanken und diesem Versuche lag offenbar der Wunsch und das Streben zu Grund, die Philosophie zu derselben Evidenz, Sicherheit und Ausbildungsfähigkeit zu erheben, wodurch sich die Mathematik auszeichnet; und darum verfolgte er diesen Gedanken immer, suchte ihn immer deutlicher zu entwickeln.

Es ist, sagt L., eine alte Idee, daß Gott Alles nach Gewicht, Maaß und Zahl gemacht hat. Nun giebt es aber doch Dinge, welche nicht gewogen und nicht gemessen werden können, dagegen läßt sich alles zählen. Daher ist die Zahl gleichsam die metaphysische Figur (figura quaedam metaphysica) und die Arithmetik eine Statik des Universums, wodurch die Kräfte der Dinge erforscht werden können. (Vrgl. Oeuvres philosophiques e. c. par Raspe pag. 523 u. 533.)

Diesem nach verlangte Leibnitz für die Philosophie eine Sprache, deren Zeichen für das ganze Erkennen eben das leisten, was die arithmetischen für das Zählen und die algebraischen für abstracte oder unbekannte Größen; mit einem Worte also eine Sprache mit allgemeinen Charakteren, welche eine Kunst zu erfinden und zu beurtheilen, eine Technik der Erfindung und der Kritik seyn sollte.

Hierzu wäre vor allen Dingen die Erfindung charakteristischer Zeichen für die einfachen Grundgedanken, ein Alphabet der menschlichen Gedanken nothwendig, von der Beschaffenheit, daß durch die Combination der Buchstaben dieses Alphabets und hinwiederum durch die Analysis der daraus gebildeten Wörter Alles erfunden, Alles beurtheilt werden könnte.

Obgleich L. behauptete, daß die Ausführung dieser Idee keiner großen Schwierigkeit unterworfen sey, das Werk von dem Fleiße weniger Männer seyn könnte, so führte er sie doch nicht

Digitized by Google

aus, machte auch keine Anstalten, gieng keine Verbindungen ein, um die Idee auszuführen. Erst später wurden solche Versuche gemacht, aber in jeder Hinsicht unvollkommene, die jener großen Idee gar nicht entsprachen. Nach diesem allgemeinen Vorbericht gehen wir zur Darstellung der einzelnen Theile seines Systemes fort. *

Die Lehre von der Erkenntniß.

Leibnitz behauptete, in bestimmtem Gegensatz gegen Locke, dessen Versuchen über den menschlichen Verstand er seine Neuen Versuche über den menschlichen Verstand (S. 40) entgegenstellte, daß es angeborne Begriffe und Grundsätze gebe. Unläugbar, sagt er, giebt es in allen Wissenschaften, Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik gewisse allgemeine und nothwendige Sätze, an deren Wahrheit der Verstand nicht zweifeln, deren Gewißheit er vielmehr aus sich selbst prüfen und beweisen kann. Diese können durch die Erfahrung nicht gegeben seyn, denn diese giebt nur einzelne Beispiele, nur individuelle Wahrheiten. Aber alle Beispiele, alle einzelnen Fälle, wären ihrer auch unendlich viele, reichen nicht zu, eine allgemeine und nothwendige Wahrheit zu begründen. Denn daraus, daß Etwas geschehen ist, sey es auch noch so oft geschehen, folgt nicht, daß es wieder geschehen wird, noch weniger, daß es so geschehen muß. Dadurch unterscheidet sich auch die Erkenntniß der Thiere und der Menschen; jene folgen nur den Sinnen und der Erfahrung und gelangen daher nie weiter als zur Wahrscheinlichkeit, nie zur allgemeinen und nothwendigen Erkenntniß. Die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten haben ein von der Erfahrung unabhängiges Prinzip, sie haben ihren Grund in der Seele selbst, sind angeboren. Aber Erfahrung ist doch erforderlich, um jene Wahrheiten zum Bewußtseyn zu bringen, dieses Bewußtseyn wird durch die sinnlichen Wahrnehmungen geweckt und durch Reflexion erworben; insofern kann man die sogenannten angebornen Ideen Dispositionen oder Virtualitäten des menschlichen Geistes nennen. Den ewigen Wahrheiten liegen gewisse intellectuelle Ideen zu

* C. N. T. H. Thomsen Systematis Leibnitiani expositio quaedam, Slevici 1832. V. M. Kahle Leibnitii vinculum substantiale, Berolini 1839. — Secretan la Philosophie de Leibnitz. Paris 1840.

Digitized by Google

Grund, die gleichfalls nicht aus der Erfahrung stammen, sondern dem Geiste angeboren sind. Der Sitz und die Quelle dieser Ideen und Wahrheiten ist die Vernunft. Demnach hätte man den Gegensatz zwischen Vernunft- und Erfahrungs-Erkenntniß.

Nachdem Leibnitz diesen Gegensatz festgestellt hat, nimmt er sowohl in der Vernunft- als in der Erfahrungs-Erkenntniß selbst einen Unterschied an, nämlich den zwischen primitiver und abgeleiteter Erkenntniß. Die primitiven Erkenntnisse sind von der Art, daß sie, eines Beweises nicht fähig aber auch nicht bedürftig, die Grundlage aller Beweise bilden. Zu den primitiven Erkenntnissen der Erfahrung gehören die unmittelbaren inneren Erfahrungen, z. B. der cartesianische Satz: Cogito ergo sum. Zu den primitiven Vernunft-Erkenntnissen gehören der Grundsatz des Widerspruchs und der Grundsatz des zureichenden Grundes (principium contradictionis, principium rationis sufficientis).

Wie sind nun aber diese Vernunft- und diese Erfahrungs-Erkenntnisse an sich beschaffen? und wie verhalten sie sich zu einander in Folge dieser inneren Beschaffenheit?

Die Erfahrungs-Erkenntnisse, sagt L., sind dunkel und verworren (ideae confusae). Nehmen wir die Erkenntnisse der äußeren Erfahrung, also die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen; dieselben hängen von einer Menge Figuren und Bewegungen ab und dieses Gewirre können wir wegen der Feinheit der Einwirkungen auf unsere Sinne nicht entwirren. Der Grund hiervon liegt nicht sowohl in inneren Gesetzen und Bedingungen des Vorstellungs-Vermögens, als in äußeren Ursachen und Umständen, darin nämlich, daß zu Vieles auf Einmal oder zu schnell nach einander die Sinne berührt. Leibnitz erläutert dieß an einigen Beispielen: Wir wissen, daß das Grüne aus dem Blauen und dem Gelben als seinen Elementen besteht, aber in der sinnlichen Vorstellung des Grünen können wir das Gelbe und Blaue nicht unterscheiden; wenn wir ein gezahntes Rad sich langsam bewegen sehen, so unterscheiden wir die Zähne, wird die Bewegung schneller, so fließen die Zähne in ein Scheinbild zusammen und das Successive wird als ein Zugleich-seyendes, d. h. auf verworrene Weise (confuse im eigentlichen Sinne) vorgestellt. Daß dasselbe auch auf die innere

Digitized by Google

Erfahrung anwendbar ist, zeigt das Beispiel (Opp. ed. Dutens II, 1. pag. 24): daß ich jetzt schreibe, davon liegt die wirkende Ursache in einer unendlichen Zahl von (körperlichen) Figuren und Bewegungen (der Nerven, Muskeln, Knochen), die Endursache aber (die Absicht, der Entschluß) in einer unendlichen Zahl kleiner, gegenwärtiger und vergangener Neigungen und Dispositionen meiner Seele. Ebendarum aber, weil sie verworren sind, als verworren können die Erfahrungs-Erkenntnisse nicht wahr seyn. Man wird sie vor allen Dingen in ihre Elemente auflösen, analysiren müssen; vermittelst dieser Operation werden sie klar und deutlich. Carteſius behauptete: was ich nur klar und deutlich denke, ist wahr; allein dieser Grundsatz ist unzureichend und großem Mißbrauch ausgesetzt, denn gar oft halten die Menschen nach unüberlegten Urtheilen für klar und deutlich, was dunkel und verworren ist. Man muß demnach ein anderes Kriterium oder andere Kriterien der Wahrheit suchen, und diese ergeben sich so:

Wenn man der vorhin gemachten Forderung gemäß die Erkenntnisse der äußeren und inneren Erfahrung in ihre Elemente analysirt, um sie zunächst klar und deutlich zu machen, so kommt man zuletzt auf einfache Ideen; diese müssen wieder verknüpft werden und wenn und soweit sich in der Verknüpfung kein Widerspruch zeigt, die Verknüpfung also (im Denken) möglich ist, gewinnt man einen wahren Begriff und aus der Verknüpfung solcher Begriffe nach demselben Gesetze des Widerspruchs ein wahres Urtheil — dieß sind ursprünglich die Definitionen, Axiome und Postulate, (wie sie die mathematische Methode hat), von denen aus die besonderen Erkenntnisse gleichfalls nach dem Gesetze des Widerspruchs gebildet werden sollen. Mit Einem Worte: die wahren Erkenntnisse werden gewonnen, indem man sie von ihren einfachen Elementen, Prinzipien aus gemäß dem Gesetze des Widerspruchs construirt; daher L. den sogenannten definitiones caussales (geneticae) einen großen Werth beilegte und beilegen mußte. Die Wahrheit ist das Resultat des selbstthätigen Denkens, welches und sofern es seine Begriffe und Urtheile aus ihren einfachen Elementen ohne inneren Widerspruch erzeugt. Man hat es nicht selten dem L. zum Vorwurfe gemacht,

Digitized by Google

daß er dasjenige für wahr ausgebe, was keinen Widerspruch enthalte, ein solches sey ja nur möglich, aber darum nicht wahr; allein L. würde mit Recht entgegnen, es sey dieß nur die strenge nothwendige Consequenz von seiner Grundvoraussetzung der Identität des Seyns und des Denkens.*

Ganz denselben Sinn und dieselbe Bedeutung hat der andere Kanon der Wahrheit, den L. behauptet, nämlich der: Man könne kein Factum, keinen Satz als wahr anerkennen, man habe denn einen zureichenden Grund gefunden, warum das Factum, der Satz vielmehr ist als nicht ist, vielmehr so und nichts anderes ist; nur sind in diesem Kanon jene zwei obenbezeichneten Operationen der Analysis und der Synthesis zusammengefaßt. Denn der zureichende Grund sind die einfachen Ideen und die aus ihnen zunächst sich ergebenden Definitionen, Axiome und Postulate (die vermittelst der Analysis gefunden werden müssen), und das Bewußtseyn von der Wahrheit des Factums oder des Satzes wird gewonnen, indem man jenes und diesen von jenen Prinzipien aus (auf synthetischem Wege) erkennt.

Was übrigens die Analysis betrifft, so ist noch eine in mehr als Einer Beziehung wichtige Aeußerung Leibnitzens anzuführen; er sagt: Ob aber von den Menschen eine vollkommene Analysis der Begriffe angestellt werden könne, ob er seine Gedanken auf die ersten Möglichkeiten, auf unauflösbare Begriffe oder (was dasselbe heißt) auf die absoluten Eigenschaften Gottes, als die ersten Ursachen und den letzten Grund der Dinge zurückführen könne, das wage ich jetzt nicht zu bestimmen.

L. hatte also die Idee wohl gefaßt, daß alles Wirkliche von Gott und den Bestimmungen des göttlichen Wesens aus begriffen werden solle, daß erst damit die Analysis der Begriffe in ihre ersten Elemente und die Synthesis der Begriffe aus ihren ersten Prinzipien vollendet seyn würde; allein er scheint an der Möglichkeit, diese Idee durchzuführen, verzweifelt zu haben. **

* Allerdings wäre es richtiger und weniger mißverständlich gewesen, wenn L. statt des negativen Prinzips des Widerspruchs das positive Prinzip der Identität nach seiner wahren logischen und speculativen Bedeutung (vrgl. mein Handbuch zu Vorlesungen über die Logik, dritte Auflage 1835 §. 50. 51.) angewendet hätte.

** Vom Standpunkt der Leibnitzschen Wissenschaftslehre aus kann

Digitized by Google

Indeſſen iſt noch eine Frage übrig: die alles Denken, alle Erkenntniß der Wahrheit beſtimmenden Geſetze ſind die Ideen und Grundſätze der Vernunft — was iſt der Grund von der Wahrheit dieſer Ideen und Grundſätze ſelbſt? L. antwortet: der letzte Grund der Wahrheit iſt der höchſte, unendliche Geiſt; die Exiſtenz deſſelben iſt nothwendig und unmittelbarer Gegenſtand unſerer inneren Erkenntniß. Der Verſtand dieſes höchſten, unendlichen Geiſtes iſt der Ort oder die Region der ewigen Wahrheiten. Und (ſetzt L. hinzu) um einzuſehen, daß es gar nicht überflüſſig iſt, hiezu ſeine Zuflucht zu nehmen, bedenke man, daß dieſe ewigen Wahrheiten den beſtimmenden Grund und das regulative Prinzip der Exiſtenzien ſelbſt, mit Einem Worte, die Geſetze des Univerſums enthalten. Da demnach dieſe ewigen Wahrheiten früher ſind, als die Exiſtenz der endlichen Weſen ſelbſt, ſo müſſen ſie wohl in der Exiſtenz der nothwendigen Subſtanz begründet ſeyn. Hier, ſagt L., finde ich das Urbild der Ideen und der Wahrheiten, die in unſere Seele gegraben ſind, nicht in Form wirklicher Sätze, ſondern als Grundbegriffe, durch deren Anwendung in einzelnen Fällen erſt wirkliche Erkenntniß und wirkliche Urtheile entſtehen. L. will ſagen: die ewigen Wahrheiten, die Ideen und Grundſätze a priori ſind in der objectiven Welt ausgeführt, überall finden wir ſie als Geſetze des Daſeyns, die objective Welt iſt nach ihnen gebildet, ſie müſſen alſo urſprünglich in dem Verſtand des abſoluten Weſens begründet ſeyn, welches die Welt geſchaffen und geordnet hat. Hier iſt das abſolute Prinzip von der Einheit der objectiven und der ſubjectiven Welt, von der objectiven Wahrheit unſerer Begriffe und Grundſätze a priori.

L. hatte alſo die Idee von der Identität des Realen und des Idealen, des Objectiven und des Subjectiven, daß die Geſetze des Denkens die Geſetze des Daſeyns ſind; das Prinzip — wie er ſich ausdrückt — der Ort dieſer Identität iſt der abſolute, göttliche Geiſt. (Mit dieſem ſpeculativen Gedanken iſt übrigens das Urtheil über die Möglichkeit, unſere Begriffe auf die abſoluten Eigenſchaften Gottes zurückzuführen (S. 325), zu vergleichen.)

man alſo diejenigen nicht tadeln, welche wenigſtens den Verſuch machen, jenes ſpeculative Problem zu löſen, vielmehr ſollte man ſie darum loben; jedenfalls können ſie jenen Verſuch mit dem Urtheil des Leibnitz rechtfertigen.

Digitized by Google

An dieſe Darſtellung der Theorie des Leibnitz von der menſchlichen Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſchließt ſich wohl am einfachſten eine Darlegung ſeiner Anſicht über das Verhältniß zwiſchen der Philoſophie und der chriſtlichen Offenbarung, der Vernunft und dem Glauben an, wobei es natürlich nicht unſere Abſicht ſeyn kann, in das Beſondere (in beſtimmte Dogmen) einzugehen,* ſondern ſeine allgemeinen Grundſätze und Beſtimmungen ſind es, die uns allein intereſſiren.

In dieſer Hinſicht iſt ſchon dieß bezeichnend, daß wir von ihm eine eigene Abhandlung mit dem Titel: De *conformitate* fidei cum ratione ** haben (Opp. ed. Dutens 1, pag. 60 seq.).

Das Weſentliche läßt ſich näher ſo darſtellen:

L. ſtellt den Grundſatz voran: Duas veritates sibi mutuo contradicere non posse, und läßt hierauf die Definitionen von fides und ratio folgen: die materia, in qua fides versetur, ſey veritas, a Deo modo extraordinario revelata; die ratio eine catena veritatum et speciatim (si eam cum fide comparaveris) earum, quas humana mens, nullis adjuta fidei luminibus, nativa vi sua adsequi potest. Die Vernunft in dieſem Sinne, als reine (pura et nuda), die nur von den Sinnen unabhängige Wahrheiten zum Inhalt habe, werde hie und da auch der Erfahrung gegenübergeſtellt, mit dieſer laſſe ſich aber auch der Glaube (fides) vergleichen, ſofern er (was die Gründe für ſeine Wahrheit betrifft) von der Erfahrung der Menſchen, welche die Wunder, worauf ſich die Offenbarung ſtützt, geſehen haben, wie auch von der glaubwürdigen Tradition abhänge, durch welche jene (Wunder) auf uns gekommen ſind, ſey es ſchriftliche oder mündliche. ***

Alſo dieſe fides und dieſe ratio können einander nicht widerſprechen, denn das Licht der Vernunft iſt ebenſowohl ein Geſchenk

* Vrgl. darüber: *J. T. Canz*, Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae Usus in Theologia per praecipua fidei capita. Frcfrt. et Lips. 1739.

** Im Text ſelbſt iſt noch beigeſetzt: ac de usu philosophiae in theologia.

*** Leibnitz verwahrt ſich dabei, daß er die innere Bewegung des göttlicheren (divinioris) Geiſtes nicht ausſchließen wolle, qui mentes occupat, eas convincit et ad bonum, h. e. fidem charitatemque impellit, ut motivis non semper indigeat.

Digitized by Google

Gottes, als das Licht der Offenbarung (pag. 85), und ein Widerſtreit zwiſchen beiden wäre alſo ein Widerſtreit Gottes mit ſich ſelbſt (pag. 91).

Indeſſen iſt der Satz, daß Vernunft und Glaube einander nicht widerſtreiten können, nun näher zu erörtern und zu erweiſen.

Die Wahrheiten der Vernunft ſind doppelter Art: 1) ewige — und dieſe ſind ſchlechthin nothwendig, ſo daß ihr Gegentheil einen Widerſpruch enthält. Dieſen ewigen Wahrheiten und den darauf ſich gründenden Beweiſen (demonstrationes) kann keine Offenbarungs- oder Glaubens-Wahrheit widerſtreiten. Die Güte und Gerechtigkeit, ebenſo auch die Weisheit Gottes unterſcheiden ſich von unſerer Güte, Gerechtigkeit und Weisheit nur inſofern, als jene unendlich vollkommener ſind (d. h. wohl, nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ); darum können die einfachen Gedanken, die nothwendigen Wahrheiten und die vermittelſt der Demonſtration abgeleiteten philoſophiſchen Sätze mit der Offenbarung nicht im Widerſtreit ſeyn (ibid. pag. 66 u. 67). Wollte Jemand ſagen (ibid. pag. 101), die Myſterien der Offenbarung ſeyen zwar mit der höchſten (im göttlichen Geiſt) oder mit der allgemeinen Vernunft übereinſtimmend, aber nicht mit dem Theilchen von Vernunft, wornach der Menſch über die Dinge urtheilt, ſo iſt er daran zu erinnern, daß jenes Theilchen von Vernunft, deſſen wir uns erfreuen, ein Geſchenk Gottes iſt und in dem natürlichen Licht, welches uns nach der Verderbniß der menſchlichen Natur übrig blieb, beſteht, daß dieſes Theilchen mit dem Ganzen übereinſtimmt und von der göttlichen Vernunft ſich nur ſo unterſcheidet, wie der Waſſertropfen vom Ocean oder vielmehr wie das Endliche von dem Unendlichen. Darum können die Myſterien der Offenbarung unſerer Vernunft nicht widerſprechen; denn Nichts kann dem Theil widerſprechen, ohne dem Ganzen zu widerſprechen; was Einem Satze Euklids widerſpricht, widerſpricht Euklids Elementen. Was in uns den Myſterien der Offenbarung entgegen iſt, iſt nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, nicht die Verkettung der Wahrheiten, ſondern Verderbniß, Irrthum, Vorurtheil, Finſterniß.

Um ſich von der Wahrheit der Behauptung, daß Vernunft-Wahrheit und Offenbarungs-Wahrheit einander nicht widerſprechen, zu überzeugen, muß man (ibid. pag. 67) zwiſchen

Digitized by Google

Erklären (explicare), Begreifen (comprehendere), Beweisen (probare) und Vertheidigen (tueri) unterscheiden. Die Mysterien der Offenbarung können nicht begriffen (non comprehendi possunt nec intelligi, *quo pacto* existant), auch nicht bewiesen werden (ibid. pag. 108 u. 109), denn was a priori durch reine Vernunft bewiesen werden kann, kann auch begriffen werden. Aber die Unbegreiflichkeit ist ja auch bei natürlichen Wahrheiten kein Hinderniß, ihnen beizustimmen.

Es handelt sich also noch um die Erklärung und die Vertheidigung.

Was die Erklärung betrifft, so finden gemäßigte Geister (ingenia moderata) in den Mysterien immer, was zum Glauben hinreichend ist. Es genügt uns, einigermaßen (aliquatenus) zu wissen, quid est? (τι ἐστι), aber das quomodo (πως) wissen wir nicht und brauchen es auch nicht zu wissen. Die Mysterien lassen die nöthige Erklärung der Worte zu, damit es nicht Töne ohne Sinn (sine mente soni), Nichts bedeutende Worte sind (pag. 98—105). Es ist bei den Theologen, die ihrem Amt gewachsen sind, außer allen Zweifel gesetzt, daß durch Motive der Glaublichkeit (motivis credibilitatis) vor dem Richterstuhl der Vernunft ein und für alle Mal (semel omnino) die Autorität der h. Schrift bestätiget wird, so daß die Vernunft derselben, als einem neuen Lichte, den Platz räumt und alle ihre Wahrscheinlichkeiten zum Opfer bringt; ungefähr wie ein neuer Beamter, vom Fürsten gesendet, dem Collegium, dem er von nun an vorstehen soll, nur Einmal sein Diplom vorzuweisen hat (p. 85).

Haben wir, durch Motive der Glaublichkeit getrieben, den Mysterien unsere Zustimmung gegeben, so bleibt uns allein noch übrig, sie gegen Einwürfe zu vertheidigen; können wir dieß nicht, so ist es nicht wohl gerathen (non satis tutum erit), sie zu glauben, denn was durch einen tüchtigen, den Werth einer Demonstration habenden Grund widerlegt werden kann, das muß falsch seyn; zudem würden die Motive der Glaublichkeit, die nur moralische Gewißheit erzeugen, durch Einwürfe ausgeglichen oder gar überwogen, die, wenn sie ganz evident und beweisend wären, eine vollkommene (omnimodam absolutamque) Gewißheit hervorbringen würden (pag. 67. 99). Wenn die Einwendungen der Vernunft gegen irgend einen Glaubensartikel

Digitized by Google

unauflöslich sind, so wird man sagen müssen, dieser Artikel sey falsch, keineswegs geoffenbart, sondern Erdichtung des menschlichen Verstandes (pag. 91). Niemals kann eine Wahrheit gegen die Vernunft bestehen, und von einem Dogma, das durch die Vernunft widerlegt (expugnatum et devictum) ist, kann man sogar nicht sagen, daß es unbegreiflich sey, daß man vielmehr sagen muß, seine Ungereimtheit sey ganz begriffen und evident (pag. 81 u. 82). Dieses Vertheidigen gegen Einwürfe ist aber freilich nicht Begreifen und a priori Beweisen, denn wer Etwas a priori beweisen will, der muß aus der bewirkenden Ursache Grund davon angeben können, und wer solche Gründe genau und genügend angeben kann, der begreift es. Hierin haben wir mit anderen Worten den Unterschied zwischen dem, was supra rationem, und dem, was contra rationem ist (pag. 100 u. 103).

Nichts ist leichter, als den Streitigkeiten über das Recht der Vernunft und über das Recht des Glaubens ein Ziel zu setzen, wenn man nur die gewöhnlichsten Regeln der Logik anwenden und mit einiger Aufmerksamkeit vernünftig denken (ratiocinari) will. Aber ohne darauf Rücksicht zu nehmen, verwickelt man sich in schiefe und vieldeutige Redensarten, die ein gar schönes Feld für Declamationen eröffnen, worin man sein Talent und seine Gelehrsamkeit zur Schau tragen kann. — Jene Vernachlässigung ist ein dem ganzen menschlichen Geschlecht gemeinsamer Fehler und Keinem einzeln vorzuwerfen. Abundamus dulcibus vitiis, wie Quintilian von Seneca's Stil sagt, und ergötzen uns an unseren Fehlern. — Die gewöhnliche Logik (vulgaris logica), die doch zur Prüfung der Gewißheit suchenden Schlüsse fast hinreicht, weisen wir in die Schulen der Knaben hinab; aber an die zu wichtigeren Berathungen so nothwendige Kunst, welche Wahrscheinlichkeiten abwägen soll,* denkt man nicht einmal, um die Kunst zu erfinden mit Stillschweigen zu übergehen, die noch schwerer zu erlangen ist und wovon in den mathematischen Wissenschaften nur ziemlich unvollkommene Prototypen angetroffen werden.

Dieß wäre das Verhältniß zwischen dem Glauben und der Vernunft, was die ewigen Wahrheiten der Vernunft betrifft.

* Quae probabilitates ponderare debet, nachher gebraucht L. den Ausdruck: qui veri et falsi *adparentiae ponderandae.*

Aber die Wahrheiten der Vernunft sind 2) auch *positive* oder *natürliche* (pag. 65 ff.), weil sie die Gesetze, welche Gott der Natur gegeben, begründen oder wenigstens von diesen abhängig sind. Wir lernen dieselben entweder aus der Erfahrung, a posteriori, oder durch die Vernunft und a priori, indem wir die Convenienz, wegen der sie gewählt worden sind, sorgfältig erforschen. Diese Convenienz hat allerdings auch ihre Gesetze und Regeln; aber es ist Folge einer freien göttlichen Wahl, nicht geometrischer Nothwendigkeit, daß, was mehr convenirt, seinem Gegentheil vorgezogen und zur Wirklichkeit gebracht wird. Daher kann man sagen, die physische Nothwendigkeit sey in der moralischen begründet, d. h. in der Wahl des Weisen, die seiner Weisheit würdig ist, und insofern unterscheiden sich beide von der *geometrischen Nothwendigkeit*. Diese physische Nothwendigkeit setzt die Ordnung der Natur und gewisse allgemeine Gesetze (z. B. der Bewegung). Allerdings hat Gott diese Gesetze nicht ohne Grund gegeben — aber sie können doch bisweilen durch die stärkeren Gründe einer höheren Ordnung (potioribus ordinis superioris rationibus) überwogen werden.

Hieraus erhellt, daß Gott die erschaffenen Dinge von den Gesetzen, die er ihnen vorgeschrieben hat, entbinden und in denselben etwas hervorbringen kann, was ihre natürliche Beschaffenheit nicht mit sich bringt, d. h. daß er *Wunder* thun kann. Wenn also die ewigen Wahrheiten schlechthin keine Ausnahme zulassen, so sind dagegen die Natur-Gesetze der Dispensation des Gesetzgebers unterworfen und ein Argument, das von ihnen aus gegen den Glauben erhoben wird, hat keine Kraft (pag. 65 u. 66). Auch hier haben wir wieder (aber freilich in einem anderen Sinne) den Unterschied zwischen dem, was supra, und dem, was contra rationem ist. Dieser Unterschied fällt nämlich mit dem zwischen den bezeichneten zwei Arten der Nothwendigkeit zusammen. Denn, was *gegen* die Vernunft ist, widerstreitet absolut-gewissen und über alle Ausnahme erhabenen Wahrheiten, aber das, was *über* die Vernunft ist, nur demjenigen, was wir zu erfahren und zu erkennen *gewohnt* sind (pag. 81), und demnach kann der Inhalt der Offenbarung zwar *über* die Vernunft seyn, aber niemals *gegen* die Vernunft, oder umgekehrt, der Inhalt der Offenbarung kann

Digitized by Google

zwar nicht gegen die Vernunft, wohl aber über die Vernunft seyn.

Auf den einen der obengenannten Grundsätze, den des Widerspruchs, gründet sich die ganze Mathematik; aber um von der Mathematik in die Physik hinüber zu kommen, bedarf man des Prinzipes vom zureichenden Grunde; nur vermittelst dieses Grundsatzes vermag man die von der Mathematik unabhängigen physischen Prinzipien zu finden und zu beweisen.

Die Natur-Philosophie.

Zuerst handelt es sich von den Prinzipien der körperlichen Natur. Um dieselben zu finden, geht L. seiner Wissenschaftslehre gemäß von der sinnlichen Vorstellung aus und sucht von ihr aus zum Begriffe hindurch zu dringen.

Nach der sinnlichen Vorstellung ist das Prinzip der körperlichen Natur die im Raum ausgedehnte, in Raum und Zeit bewegliche, zusammengesetzte Materie unter besonderen Bestimmungen der Größe und der Gestalt. Diese sinnliche Vorstellung ist als solche eine verworrene, die vermittelst des Denkens auf einen deutlichen und wahren Begriff reducirt werden muß. Dieß thut L. in folgenden Sätzen: 1) die Ausdehnung kann nicht das Prinzip der körperlichen Natur seyn; denn sie ist etwas durchaus und vollkommen Gleichförmiges, aus welchem sich die Mannigfaltigkeit der Körper und ihrer Erscheinungen nicht ableiten läßt; sie ist etwas gegen Ruhe und Bewegung ganz Gleichgültiges, aus welchem weder die Bewegung noch der Widerstand der Körper, weder die ursprünglichen noch die abgeleiteten Eigenschaften der Körper erklärt werden können; sie ist endlich ein Zusammengesetztes, aus Theilen Bestehendes, welches in dem Einfachen begründet seyn muß. Denn wären die Theile des Zusammengesetzten immer wieder zusammengesetzt, so wäre das Zusammengesetzte ins Unendliche theilbar, also auch seinen Theilen nach unbestimmt, eben darum nach dem Gesetze des zureichenden Grundes unbegreiflich, folglich unmöglich. Eine Verbindung von Verbindungen ohne Anfang, ohne Prinzip ist ebenso absurd, als ein Progressus ins Unendliche oder eine successive Ewigkeit; das Zusammengesetzte muß also aus Theilen bestehen, die nicht wieder zusammengesetzt

Digitized by Google

sind, d. h. aus einfachen. Dem richtigen Begriffe nach ist also die Ausdehnung die Vereinigung vieler einfacher Prinzipien zu Einem Ganzen; die sinnliche Vorstellung davon entsteht, indem die einfachen Theile nicht gehörig unterschieden werden, vielmehr in Ein Bild zusammenfließen, sie ist eine idea *confusa*.

Darnach bestimmen sich sogleich die Begriffe von Raum und Zeit. Der Raum ist nämlich die allgemeine Ordnung der coexistirenden Dinge, sofern sie coexistiren, und der Ort die besondere Ordnung, in welcher ein Ding mit anderen coexistirenden Dingen steht. Die Prinzipien des Raumes sind die einfachen Elemente, sofern sie durch ihre Coexistenz den Raum machen oder bilden, ohne selbst einen Raum einzunehmen. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Zeit; sie ist ordo successionum und wird also auch durch die Dinge gebildet, sofern sie in bestimmten Verhältnissen auf einander folgen. Hieraus zieht L. das allgemeine Resultat: Die Ausdehnung, der Raum, die Zeit, der Ort und die Bewegung, sind Phänomene, in den einfachen Substanzen begründet, phaenomena substantiata, also allerdings keine Substanzen, aber auch nicht Phantome, die blos subjective Gültigkeit hätten; sie werden durch Substanzen gebildet, haben ihre von unserem Vorstellen unabhängige Regeln, sind so reell, als die Substanzen selbst.

Also nicht ausgedehnte, sondern einfache Substanzen sind die Prinzipien der körperlichen Natur. Aber

2) diese einfachen Substanzen dürfen nicht als etwas Passives gedacht werden, d. h. als Materie, wenn und sofern man unter dieser ein rein-passives, leidendes Wesen versteht. Denn aus der trägen Materie läßt sich zwar der Widerstand gegen fremde Bewegung, aber nicht die eigene Bewegung der Körper erklären; ebensowenig die Größe und Figur der Körper. Dieselbe Materie kann nach Größe und Figur verschiedene Räume einnehmen. Man müßte also sagen entweder, der Körper habe von Ewigkeit her diese Größe und Figur gehabt, oder, er sey durch den Stoß eines anderen so geworden. Im ersteren Fall ist die Ewigkeit kein Grund, warum der Körper nun so ist, wie er ist, denn er hätte ja von Ewigkeit auch anders seyn können, im anderen Fall kann man fragen, warum der Körper vor dem Stoße diese oder jene Figur gehabt habe und so fort ins

Digitized by Google

Unendliche; an der trägen Materie hat man keinen zureichenden Grund, aus welchem die Bewegung, die Größe und Figur der Körper begriffen werden kann. Dasselbe beweist L. von den übrigen allgemeinen Eigenschaften der Körper und zieht das Resultat: das Prinzip der körperlichen Natur muß ein dynamisches seyn; die einfachen Substanzen, welche die Prinzipien der Ausdehnung sind, müssen als Kräfte gedacht werden. Dieses active Prinzip, vis activa, ist das Wesen der körperlichen Substanz. Diese vis activa ist aber von der bloßen potentia, wie man sie in den Schulen gewöhnlich nennt, wohl zu unterscheiden; denn die potentia activa oder die facultas der Scholastiker ist nur die Möglichkeit, zu wirken (propinqua agendi possibilitas), die aber der fremden Anregung, des äußeren Reizes bedarf, um in wirkliche Thätigkeit überzugehen. Dagegen enthält die vis activa eine Thätigkeit (actum quendam oder Entelechie); sie ist ein mittleres zwischen dem bloßen Vermögen zu wirken und der Wirkung selbst; sie schließt ein Streben (conatum, nisum) in sich, das, ohne äußere Mittel zu bedürfen, von sich selbst in Wirkung übergeht, sobald kein äußeres Hinderniß vorhanden ist; daher es in der Natur keine absolute Ruhe giebt. Indessen kann diese vis activa nicht reine, unbeschränkte, unendliche Kraft des Thuns seyn; denn der Körper ist ein beschränktes Wesen, das nicht nur wirkt, sondern auch leidet. Außer der thätigen Kraft muß also ein passives Prinzip, leidende Materie im Körper seyn. Sofern aber die Materie der thätigen Kraft entgegengesetzt, diese beschränkend seyn soll, ist sie auch als Kraft zu denken; denn nur Kraft ist der Kraft entgegengesetzt, nur durch Kraft kann die Kraft beschränkt werden, aber sie ist als eine der thätigen entgegenwirkende Kraft zu denken; L. bezeichnet sie als vis mere passiva resistendi, Kraft des Widerstrebens, wenn die thätige Kraft eine Kraft des Strebens ist. Die körperliche Substanz ist demnach die Einheit zweier entgegengesetzter und entgegenwirkender Kräfte, von denen die eine strebend, treibend, bewegend, thätig ist, die andere widerstrebend, die Bewegung und Thätigkeit hemmend. Insofern könnte man auch — nach der neueren Terminologie — die eine die unendliche, positive, ausbreitende, expandirende, die andere die endliche, negative, hemmende, contrahirende nennen; L. nennt die eine die thätige, die andere die

Digitized by Google

leidende, und bezeichnet damit dieselben Begriffe, wie die neuere Natur-Philosophie mit ihren terminis.

In dem Bisherigen ist nach meinem Urtheil die einzig richtige Auffassung der Leibnitz'schen Theorie von den Prinzipien der Körperwelt enthalten. Er hat dieselbe nur an wenigen Stellen klar und bestimmt ausgesprochen, in mehreren nur angedeutet, in vielen scheint er sogar das Gegentheil zu behaupten. Wir wollen für unsere Ansicht nur einige Stellen anführen, um so mehr, weil sie zugleich den Gegensatz gegen die Cartesianer und Occasionalisten andeuten.

Wenn die Lehre, welche den erschaffenen Wesen die wahre und eigene Thätigkeit abspricht, so weit ausgedehnt wird, daß auch die inneren Thätigkeiten (actiones immanentes) der Substanzen verneint werden; so ist dieß mehr, als irgend etwas Anderes unvernünftig. Kann denn Jemand zweifeln, daß viele Gedanken und Willens-Acte in uns hervorgebracht werden und dieses von unserer Spontaneität abhängt? Schreiben wir aber unserer Seele die angeborne natürliche Kraft zu, innerliche Handlungen hervorzubringen, innerlich zu handeln (actiones immanentes producendi, vel, quod idem est, agendi immanenter); so hindert uns nichts, vielmehr ist es angemessen, anzunehmen, daß auch anderen Naturen dieselbe Kraft einwohne; es müßte nur Jemand glauben, unsere Seelen seyen in der Natur allein thätig oder alle Kraft, innerlich zu handeln, sey mit dem Verstand verknüpft, Behauptungen, die nicht nur nicht durch die Vernunft bestätiget werden, sondern nur mit Widerstreben der Wahrheit (invita veritate) vertheidiget werden (Opp. ed. Dutens. II, 2. pag. 53.). Wendet man ein (ibid. pag. 55.), die Materie sey ihrer Natur und ihrem Wesen nach eine passive Substanz, so antworte ich: Man kann unter der Materie entweder die zweite oder die erste verstehen; die zweite ist nun allerdings eine vollkommene Substanz, aber nicht rein-passiv, die erste ist rein-passiv, aber nicht vollkommene Substanz; es muß noch anima vel forma animae analoga, oder die erste Entelechie, d. h. ein gewisses Streben, eine primitive Kraft, zu handeln, hinzukommen. Dieser Ansicht, setzt L. hinzu, wird derjenige nicht abhold seyn, der neuerlich behauptet, der Körper bestehe aus Materie und Geist, nur verstehe man unter Geist nicht rem intelligentem, sondern eine

Digitized by Google

Seele oder eine ihr analoge Form, nehme aber diese nicht pro simplici modificatione, sondern pro constitutivo perseverante. — — Auch glaube ich, es sey weder der Ordnung noch der Schönheit der Dinge angemessen, daß ein Lebensprinzip, ein inneres Prinzip der Thätigkeit nur in einem kleinen Theil der Materie sey, da es doch offenbar zur größeren Vollkommenheit gehört, daß ein solches Prinzip überall in der Materie ist, auch gar nichts dagegen streitet, daß überall Seelen oder der Seele analoge Wesen seyen, etsi dominantes animae atque adeo intelligentes quales sunt humanae, ubique esse non possint. Ganz kurz endlich drückt sich L. (ibid. pag. 52. 53.) so aus: Ich habe schon anderwärts auseinander gesetzt, daß die Substanz der Dinge in der Kraft zu wirken und zu leiden bestehe (ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere). Warum er sich nicht immer deutlich aussprach, hatte seinen Grund darin, weil er den Schein haben wollte, als hänge er dem Dualismus an, der Körper und Geist als zwei verschiedene Substanzen denkt; diesen hatte er aber, wie sich in der Folge noch bestimmter zeigen wird, verworfen. Einfache Substanzen mit den zwei entgegengesetzten Kräften, der thätigen und der leidenden, positiven und negativen, sind die Prinzipien der Körper-Welt. Diese Substanzen nennt L. Monaden (ibid. pag. 55.), sie sind die wahren dynamischen Atome im Gegensatz gegen die Atome des Epikur und anderer Materialisten. Nach dieser dynamischen Theorie von den Prinzipien der körperlichen Natur bestimmt nun Leibnitz den Begriff des Körpers.

Der Körper ist das erscheinende Product von der Vereinigung einfacher Substanzen (Monaden), welche Vereinigung nicht eine substantielle, sondern virtuale (dynamische) ist; sie ist durch nothwendige physische Gesetze bestimmt und so beschaffen, daß ein Theil in der Ausübung seiner Kraft, in der Entwicklung und dem Effecte seiner Thätigkeit von dem anderen nothwendig abhängt (Gegensatz gegen die moralische Vereinigung von Geistern). Wo dieses unmittelbare Verhältniß, diese innige, durch nothwendige Gesetze bestimmte Wechselwirkung der Theile aufhört, da ist die Gränze des Körpers; diese Gränze bestimmt die Form oder Figur des Körpers. Endlich steht einer Vereinigung mehrerer Monaden zu einem Körper eine Centralmonas (monas dominatrix)

Digitized by Google

vor, welche seinen Mittelpunkt und das Prinzip seiner Einheit bildet. Der Körper ist nach allem diesem das Product von der nach physischen Gesetzen nothwendig bestimmten Vereinigung mehrerer Monaden, welche ihren Mittelpunkt, ihre Einheit in der Central-Monas hat.

Dieß vorerst im Allgemeinen; nähere Bestimmungen über das Wesen der Monaden (also auch der Körper) liegen in folgenden Sätzen:

Die Monas kann nicht auf natürlichem Wege entstehen (werden), denn der natürliche Weg des Werdens ist die Zusammensetzung, die Monas einfach; die Monas kann auch nicht auf natürlichem Wege vergehen, denn der natürliche Weg des Vergehens ist die Auflösung, die Monas einfach. Will man also Entstehen und Vergehen der Monaden denken, so muß die Entstehung als unmittelbare Schöpfung, das Vergehen als unmittelbare Vernichtung gedacht werden.

Ob nun aber gleich die Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen; so müssen sie doch, als erschaffene endliche Wesen, der Veränderung unterworfen seyn (II. 1. S. 20 folg.). Sehen wir, was daraus folgt:

Das Prinzip der Veränderung wird jene positive Kraft der Monas seyn, die wir bereits als conatus oder nisus kennen gelernt haben (S. 334). Außer diesem Streben muß sodann das Vermögen seyn, auf mannigfaltige Weise modificirt zu werden (L. nennt es Schema); es streitet dieß auch nicht mit der Einfachheit der Substanz, wie in einem Punkt, so einfach er ist, sich doch unendlich viele Winkel finden, welche durch die dort zusammenstoßenden Linien gebildet werden. Betrachtet man nun den conatus und das Schema genauer, so entspricht jener unserem Trieb oder Begehren, dieses unserem Vorstellungs-Vermögen, denn dieses ist auch das Vermögen mannigfaltiger Modificationen in der Einheit; Leibnitz sagt: wir selbst erfahren eine Vielheit in der einfachen Substanz, indem wir finden, daß auch der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, eine Mannigfaltigkeit in dem Object einschließt. Wir können also jeder Monas, angesehen ihrer positiven Kraft, etwas unserem Begehren und Vorstellen (nur darf man dabei nicht an das selbstbewußte Vorstellen denken) Analoges zuschreiben. * Will man nun

* Vergl., was S. 86 ff. von Baco angeführt wurde.

Digitized by Google

dasjenige Wesen, welches Vermögen, zu begehren und vorzustellen hat, Seele nennen; so sind alle Monaden Seelen, die ganze Natur ist beseelt, die Elemente der körperlichen Natur sind mit unserer geistigen Natur wesentlich gleichartig.

Dieß sind allgemeine Eigenschaften der Monaden; dabei müssen aber auch wieder Unterschiede zwischen ihnen seyn und zwar in Beziehung auf ihre Qualitäten. Denn sonst wäre, da die Monaden keine Größe haben, schlechthin kein Unterschied, dann könnte aber keine Veränderung in den Dingen beobachtet werden, auch wäre kein hinreichender Grund vorhanden, warum die eine hier, die andere dort ist, jede könnte ebensowohl hier als dort seyn. *

Eine Hauptdifferenz zwischen den Monaden liegt aber darin, daß die positive geistige Kraft auf verschiedenen Stufen der Entwicklung sich befindet, und zwar bestimmt die Central-Monas in dem Natur-Wesen. Daraus ergeben sich die verschiedenen sogenannten Reiche oder Ordnungen der Natur.

1) Auf der untersten Stufe befinden sich die Central-Monaden in einem empfindungs- und besinnungslosen Zustand, in dem Zustand der Erstarrung, der mit unseren Zuständen der Ohnmacht und des völlig traumlosen Schlafes zu vergleichen ist; die Monaden sind blos Prinzipien der Bewegung (simplices, nudae monades). Dieß ist die sogenannte todte Natur, die so genannte; denn jener empfindungs- und besinnungslose Zustand ist mit dem Tode nicht zu verwechseln. L. bemerkt über die Cartesianer, wenn sie behaupten, die Geister seyen allein Monaden, es gebe keine Thierseelen noch andere Entelechien, so verwechseln sie, wie der große Haufen, longum stuporem cum morte rigorose sic dicta.

2) In den Pflanzen ist die Central-Monas nicht mehr blos Prinzip der Veränderung, sondern Prinzip eines sich selbst bildenden und fortpflanzenden Lebens, anima *vitalis*.

3) In den Thieren nimmt die herrschende Monas noch eine höhere Stufe der Entwicklung ein. Jener conatus erscheint als Instinkt, in welchem sich das geistige Wesen schon deutlicher offenbart, und auch die Perception tritt schon entwickelter

* Principium identitatis indiscernibilium, II, 1. S. 128 folg.

Digitized by Google

hervor. Man kann ja den Thieren Wahrnehmungs-Vermögen, Einbildungskraft und Gedächtniß nicht absprechen; ja es zeigt sich bei ihnen eine Gabe, Vorstellungen zu verbinden (Associations-Vermögen), welche die Vernunft nachahmt und ein Analogon derselben ist. *

4) In dem Menschen endlich ist die herrschende Monas Geist, spiritus, anima rationalis. Was ihn auszeichnet, ist die Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Wahrheiten; dieß macht ihn der Vernunft und Wissenschaft fähig, indem es ihn zur Erkenntniß seiner selbst und Gottes erhebt (Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati sumus, quorum vi istud cogitamus, quod *Ego* appellatur, et hoc vel istud in nobis esse consideramus). Mit dem bisher bezeichneten Unterschiede hängt der andere zusammen, daß die unvernünftigen Monaden auf nothwendige Weise nach blos wirkenden Ursachen thätig sind, die vernünftigen dagegen mit Freiheit nach Endursachen handeln.

Nach dem Bisherigen ist jedes Individuum das Product der dynamischen Vereinigung von Monaden, deren Einheit die Central-Monas bildet, welche auf verschiedenen Stufen der Entwicklung steht. Jene Vereinigung bildet den Körper des Individuums, die Central-Monas (das lebendige Band der Vereinigung) ist die Seele.

An die Unterscheidung verschiedener Entwicklungs-Stufen der Monaden knüpft sich sehr natürlich die Frage: Ob sich eine Monas von einer niedrigeren Ordnung etwa allmählig zu einer höheren entwickeln könne? die Thierseele z. B. zu einer Menschenseele, einem vernünftigen Geist? Man kann der Antwort auf diese Frage Leibnitzens allgemeine Gedanken über die natürliche Entstehung des einzelnen lebendigen Wesens voranschicken. Mit anderen Naturforschern seiner Zeit nimmt er an, daß die belebten

* II, 1. S. 23. Homines bestiarum instar agunt, quatenus consecutiones perceptionum, quas habent, non nisi a principio memoriae pendent, et instar medicorum empiricorum agunt, qui simplici praxi absque theoria utuntur. Et nos nonnisi empirici sumus in tribus actionum nostrarum quartis, e. gr. quando lucem diei crastini exspectamus, empirice agimus, propterea quod constanter ita factum fuit. Soli Astronomi per rationem judicant.

Digitized by Google

Weſen ſchon vor der Empfängniß unter der Geſtalt unwahrnehmbarer lebendiger Weſen (sub forma animalculorum insensibilium) in dem Saamen verborgen liegen. Demnach iſt die Zeugung eine Entwicklung und Vermehrung, eine Transformation des in dem Saamen ſchon enthaltenen lebendigen Weſens (Epistol. ed. Kortholt I. S. 194). In einer anderen Stelle (ibid. S. 306) drückt ſich L. ſo aus: Meine Anſicht iſt, daß nicht nur die Seele (die Entelechie), ſondern auch das lebendige Weſen vom Anfang der Dinge an präexiſtirt hat, aber auf verſchiedene Weiſe transformirt, vermehrt oder vermindert wird, indem der Körper gleich einem Fluſſe, wo das Waſſer immer zu- und abfließt, in ſteter Veränderung ſich befindet. Dieſe Anſicht hängt mit der von der inneren Beſchaffenheit des lebendigen Weſens genau zuſammen.

In jedem lebendigen Weſen iſt, wie wir wiſſen, die Seele oder die Entelechie und der Körper derſelben zu unterſcheiden. Dieſer Körper iſt durchaus organiſch, eine Art göttlicher Maſchine oder göttlichen Automates, welches alle künſtlichen Automate unendlich übertrifft, ſofern die durch menſchliche Kunſt verfertigte Maſchine nicht in jedem ihrer Theile wieder Maſchine iſt, die Maſchinen der Natur dagegen, d. h. die lebenden Körper auch in dem kleinſten Theile noch ins Unendliche Maſchinen ſind. Auch war es möglich, daß der Schöpfer der Natur ein ſolches göttliches und ganz wunderbares Kunſtwerk ausführte, weil jeder Theil der Materie nicht nur ins Unendliche theilbar iſt, wie die Alten anerkannten, ſondern auch wirklich ins Unendliche getheilt, ſofern jeder Theil ſeiner eigenen Bewegung ſich erfreut. In dem kleinſten Theil der Materie iſt eine Welt lebender Creaturen, Thiere, Entelechien und Seelen. Jeder Theil der Materie kann als ein mit Pflanzen erfüllter Garten, als ein Teich voll Fiſche gedacht werden. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen Waſſer iſt wieder ein ſolcher Garten, ein ſolcher Teich. Und wiewohl die Erde und die Luft zwiſchen den Pflanzen des Gartens, das Waſſer zwiſchen den Fiſchen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fiſch iſt; ſo enthalten ſie doch nichts deſtoweniger Pflanzen und Fiſche, aber meiſtens von einer für uns nicht wahrnehmbaren Subtilität. In der ganzen Welt iſt nichts Oedes, Unfruchtbares, Todtes, kein Chaos, keine

Unordnung. * Wenn ſonach jeder lebendige Körper ſeine herrſchende Entelechie hat, welche ſeine Seele iſt, und die Glieder des Körpers voll von anderen lebenden Weſen, Pflanzen oder Thieren ſind, deren jedes wieder ſeine Entelechie hat; ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob jede Seele eine ihr eigenthümliche Portion von Materie und inſofern andere untergeordnete lebende Weſen hätte, die immer zu ihrem Dienſte bereit ſind; denn alle Körper ſind in beſtändigem Fluſſe, einige Theile gehen aus, andere ein. Die Seele ändert ihren Körper nur allmählig und gradweiſe, ſo daß ſie nie auf einmal all' ihrer Organe beraubt wird. Es giebt öfters Metamorphoſen bei den Thieren, aber nie eine Metempſychoſis, eine Wanderung der Seele von einem Körper in den anderen (denn jede hat ihren Körper von Anfang an), auch giebt es keine von einem Körper ganz getrennte oder geſchiedene Seelen. Eben deßhalb auch keine Zeugung und keinen Tod; was wir Zeugung nennen, iſt nur Entwicklung und Wachsthum, was wir Tod nennen, nur Einwicklung und Abnahme. Durch die Empfängniß wird das lebendige Weſen (das zuvor ſchon im Keime oder Saamen vorhanden war) zu irgend einer großen Transformation disponirt.

In einem Briefe an Wagner (Epist. ed. Korth. I, pag. 199 ff.) ſpricht ſich L. ſo aus: „Memineris, ex sententia mea, non tantum omnes Vitas, omnes Animas, omnes Mentes, omnes Entelechias primitivas esse perennes, sed etiam omni Entelechiae primitivae, seu omni principio vitali perpetuo adjunctam esse quandam naturae machinam, quae nobis corporis organici nomine venit, licet ea machina etiam, quum figuram suam summatim conservat, in fluxu consistat, perpetuoque reparetur, ut navis Thesei. — Itaque non tantum anima est perennis, sed etiam aliquod animal semper superest, etsi certum aliquod animal perenne dici non debeat, quia species animalis non manet, quemadmodum eruca et papilio idem animal non est, etsi eadem anima sit in utroque. Habet igitur hoc omnis naturae machina, ut nunquam sit plane indestruibilis, cum crasso tegumento utcunque dissipato, semper machinula nondum destructa subsit, instar vestium Arlequini comici, cui post multas tunicas exutas, semper

* Vergl. die neueſten Beobachtungen über die mikroſcopiſchen Thiere.

Digitized by Google

adhuc nova supererat. Quod eo minus mirari debemus, quia natura ubique organica est, — etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam presentem vivente non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat."

Was die Geiſter, die vernünftigen Seelen betrifft, ſo haben ſie zwar mit allen belebten und beſeelten Weſen gemein, daß die Seelen und die Körper von Anfang der Welt exiſtiren; eigenthümlich iſt ihnen aber, daß ihre Saamen-Thierchen (animalcula spermatica) blos empfindende Seelen haben. Nur diejenigen, die, wenn ich ſo ſagen darf, auserwählt ſind und vermittelſt der Empfängniß zur menſchlichen Natur gelangen, werden auf die Stufe der Vernunft und zum Vorzug der Geiſter erhoben (ibid. S. 307); dieſe haben eine höhere Seele (animam eminentiorem), zwar noch nicht eine vernünftige, aber zur künftigen Vernunft vorbereitete. *

Mit Rückſicht auf dieſe Stellen beantwortet ſich die oben aufgeworfene Frage von ſelbſt in verneinender Weiſe.

Wenn die Monaden in dem Bisherigen als die Prinzipien der Individuen dargeſtellt wurden; ſo ſind ſie nun weiter inſofern zu betrachten, als ſie das Ganze der Welt bilden.

In dieſer Hinſicht iſt zuerſt klar, daß zwiſchen den Monaden, ihrem Thun und Leiden eine gegenſeitige übereinſtimmende Beziehung, eine wechſelſeitige Harmonie Statt finden muß. Wie iſt aber dieſe zu begreifen?

Man kann ſchon hier, wo noch von dem Allgemeinen die Rede iſt, ein Gleichniß anführen, welches L. auf einen beſonderen Fall, auf den Zuſammenhang zwiſchen dem menſchlichen Leib und der menſchlichen Seele anwendet.

Man denke ſich, ſagt L. (Opp. ed. Dutens II. 1. S. 71), zwei (oder mehrere) Uhren, die vollkommen mit einander harmoniren. Dieſe Harmonie kann auf dreierlei Weiſe bewirkt werden, durch gegenſeitigen Einfluß der Uhren auf einander,

* Vergl. auch Opp. ed. Dutens II, 1. S. 28 folg.

durch einen geschickten Handwerker, der neben ihnen steht, um sie jeden Augenblick in Uebereinstimmung mit einander zu bringen, endlich indem die Uhren mit solcher Kunst und Genauigkeit verfertiget werden, daß man ihrer Uebereinstimmung für alle Zukunft versichert seyn kann.

Ebenso hat man die Harmonie zwischen den Dingen und ihren Veränderungen auf zweierlei Weise erklärt, bald aus einem gegenseitigen natürlichen Einfluß, einer gegenseitigen natürlichen Einwirkung der Dinge auf einander (systema influxus physici), bald aus einer ununterbrochenen Assistenz des Schöpfers, indem er, aus Veranlassung von der Wirkung in dem einen Dinge die ihr entsprechende Wirkung in einem anderen oder in anderen hervorbringt (systema caussarum occasionalium). Gegen die erste Erklärung wendet aber L. ein, daß keine Monas durch irgend eine andere Creatur alterirt oder in ihrem Innern verändert werden könne, weil man in ihr nichts versetzen, auch keine innere Bewegung bei ihr denken kann, die angeregt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie es bei dem Zusammengesetzten möglich ist, wo eine Veränderung zwischen den Theilen Statt findet; die Monaden haben keine Fenster, wodurch Etwas aus- und eingehen kann. Die andere Erklärung läßt in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache, wo nach der Vernunft Gott nicht anders concurriren sollte, als bei allen anderen natürlichen Dingen, einen Deus ex machina eintreten. Es bleibt also nur eine dritte Ansicht möglich, wornach Gott von Anfang an die Monaden mit solcher Kunst und Genauigkeit erschaffen hat, daß ihre Wirkungen, wie sie in jeder nach ihren Gesetzen erfolgen, aufs vollkommenste mit einander harmoniren. Dieß ist das System der prästabilirten Harmonie; dieses, sagt L., nimmt kein Wunder, außer dem der Schöpfung, an, läßt Alles auf natürliche Weise seinen Gang gehen und verträgt sich auch am besten mit den allgemeinen Gesetzen der Bewegung. Nach dieser Theorie ist die Einwirkung und Wechselwirkung der Dinge nur eine ideale, in dem göttlichen Verstand und Willen; nach ihr besteht eine von Ewigkeit her bestimmte Harmonie zwischen den wirkenden Ursachen im Reiche der Nothwendigkeit und den Endursachen im Reiche der Freiheit, eine Harmonie zwischen den zwei natürlichen Reichen der Nothwendigkeit und

Digitized by Google

der Freiheit (inter duo Regna naturalia, alterum caussarum efficientium, alterum finalium).

Aus diesen Lehrsätzen zieht L. noch weitere Folgerungen:

Weil Gott bei jedem Theile der Natur, und insbesondere bei jeder Monas auf die Ordnung des Ganzen Rücksicht genommen, jedwedem erschaffenen Dinge alle übrigen, und jedwedes allen übrigen angepaßt hat; so hat jede Monas Beziehungen, in welchen alle übrigen Monaden ausgedrückt sind und ist insofern ein fortwährender lebendiger Spiegel des Universums. Wie eine Stadt, von verschiedenen Seiten angesehen, als eine andere erscheint und optisch gleichsam vervielfältiget wird; so sind wegen der unendlichen Menge von Monaden (deren jede ein Spiegel des Universums ist) gleichsam ebenso viele verschiedene Welten, die alle nur scenographische Darstellungen einer und derselben Welt sind nach dem verschiedenen Standpunkte einer jeden Monas. So besteht die möglich größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung, d. h. die möglich größte Vollkommenheit. Denn, was von den einfachen Monaden gilt, gilt auch von den Körpern. Jeder Körper wird von Allem afficirt, was in dem ganzen Universum sich ereignet, so daß derjenige, der Alles durchschaute, in jedem lesen könnte, was in der ganzen Welt geschieht, ja, was geschehen ist und geschehen wird, *συμπνοια παντα*, sagt Hippokrates. Uebrigens kann die Seele in sich nur dasjenige lesen, was von ihr deutlich (mit Bewußtseyn) vorgestellt wird. Alle ihre Perceptionen vermag sie nicht auf Einmal zu entwickeln, weil sie ins Unendliche streben (das Unendliche umfassen). *

Diese Lehre von der prästabilirten Harmonie, in welcher die Lehre von der Natur vollendet und abgeschlossen wird, führt unmittelbar auf

die Lehre von Gott.

Der Grundbegriff derselben ist: Gott ist die vollkommenste Substanz, d. h. diejenige, welche alle Vollkommenheiten hat (substantia perfectissima seu habens omnes perfectiones). Hieraus

* Mit diesen Sätzen, wie mit der Lehre von den Monaden des Pflanzen- und des Thierreiches und der unorganischen Natur sogar war die Lehre von dunkeln (oder gar bewußtlosen) Vorstellungen, Perceptionen, nothwendig gegeben.

Digitized by Google

folgt, daß Gott einzig ist; denn wären mehrere Götter, so würden entweder alle dieselben Vollkommenheiten in sich schließen, wären also auch nicht verschieden, sondern Einer, oder sie hätten verschiedene Vollkommenheiten und der Eine hätte also nicht alle, wäre also nicht der vollkommenste, nicht Gott (Opp. ed. Dutens I. S. 18, 19); ferner folgt, daß Gott reine Thätigkeit ohne Leiden ist (actus purus, nulla patiendi potentia praeditus). Da nun nach der Monadologie das thätige Prinzip das geistige, das leidende die Materie ist; so ist Gott reiner Geist ohne Materie (Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. Et vero omnes substantiae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram adeoque penetratio excludatur. * (Epp. ed. Kortholt I, S. 201). Gott, als actus purus, als Geist, hat Verstand und Willen, und es ergeben sich somit drei grundwesentliche Eigenschaften Gottes, Macht, Verstand, Willen. Die Macht geht dem Verstand und Willen voran, aber sie wirkt, wie jener zeigt und dieser befiehlt. Einige, setzt L. hinzu, haben diese drei Vollkommenheiten Gottes die drei Primordialitäten genannt; Mehrere haben sogar darin eine geheime Beziehung auf die Trinität zu finden geglaubt, sodaß die Macht sich auf den Vater beziehe, als die Quelle der Göttlichkeit, der Verstand oder die Weisheit auf das ewige Wort und der Wille oder die Liebe auf den heiligen Geist. Diese drei Eigenschaften hat Gott in dem vollkommenen Grade. Seine Macht ist also Allmacht. Diese schließt zweierlei in sich, daß Gott von anderen Dingen unabhängig ist und daß alle Dinge von ihm abhängig sind. Seine Unabhängigkeit betrifft seine Existenz und sein Wirken. Seiner Existenz nach ist er nothwendig und ewig, ens a se, woraus auch seine Unermeßlichkeit folgt; seinem Wirken nach ist er im physischen und moralischen Sinne unabhängig; im natürlichen, sofern er völlig frei ist und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, im moralischen, sofern kein höheres Wesen über ihm ist, dem er verantwortlich wäre. Die Abhängigkeit

* Was könnte hieraus auf einfache Weise in Betracht des Verhältnisses zwischen Gott und den endlichen Weltwesen gefolgert werden, sofern die göttliche Substanz nicht undurchdringlich ist?

Digitized by Google

aller Dinge von Gott (die andere Seite der göttlichen Allmacht) erſtreckt ſich nicht blos auf alles Wirkliche, ſondern auch auf alles Mögliche, d. h. auf Alles, was keinen Widerſpruch enthält. Auch die Möglichkeit der Dinge iſt in der göttlichen Exiſtenz gegründet (denn wenn Gott nicht exiſtirte, wäre nichts möglich) und das Mögliche iſt von Anfang an in dem göttlichen Verſtand. Das Wirkliche hängt ſeinem Daſeyn und Wirken nach von Gott ab, und zwar von ſeinem Verſtand und von ſeinem Willen; dem Daſeyn nach, indem alle Dinge von Gott mit Freiheit erſchaffen ſind und erhalten werden; dieſe Erhaltung wird nicht ungeſchickt als eine ununterbrochene Schöpfung vorgeſtellt, wie der Strahl unausgeſetzt aus der Sonne hervorgeht; doch gehen die Creaturen weder aus dem Weſen Gottes, noch nothwendig aus Gott hervor; in ihrem Wirken hängen die Dinge von Gott ab, indem Gott zu den Wirkungen derſelben concurrirt, ſofern in dieſen Realität iſt. Es iſt aber der concursus Dei auch der natürliche, nicht wunderbare unmittelbar und ſpeciell zugleich; unmittelbar, weil die Wirkung nicht nur inſofern von ihm abhängt, als ihre Urſache von ihm hervorgebracht iſt, ſondern weil Gott zur Hervorbringung der Wirkung ſelbſt nicht weniger und nicht entfernter concurrirt, als zu der der Urſache; ſpeciell, ſofern er ſich nicht nur auf die Exiſtenz und die Wirkungen des Dinges überhaupt bezieht, ſondern auch auf die Art der Exiſtenz und die Qualitäten, ſofern ſie Realität haben, welche immer von dem Vater des Lichts und dem Geber alles Guten ausgeht.

Wie die göttliche Macht Allmacht iſt, ſo iſt der göttliche Verſtand Allwiſſenheit. Dieſe begreift alle Ideen und Wahrheiten, alles Mögliche und Wirkliche in ſich. In der erſteren Hinſicht (scientia simplicis intelligentiae) hat ſie nicht nur die einzelnen Dinge, ſondern auch die Verbindungen derſelben zum Gegenſtand und inſofern ſind im Verſtande Gottes die Vorſtellungen von unendlich vielen möglichen Welten. * In der anderen Beziehung (scientia visionis) hat ſie das in der wirklichen Welt Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige zum Gegenſtand, und unterſcheidet ſich von der scientia simplicis intelligentiae

* Vergl. die Lehre des Malebranche S. 308.

Digitized by Google

einzig und allein durch das Bewußtseyn, welches Gott von seinem Entschlusse hat, diese Welt wirklich zu machen.

Die Vollkommenheit des göttlichen Willens ist die Güte (bonitas); er hat dasjenige zum Gegenstand, was gut und wahr ist. An dem Willen kann man aber seine Natur und seine Arten (species) unterscheiden. Zu seiner Natur gehört die Freiheit, welche darin besteht, daß der Willensact selbstthätig und überlegt sey; somit ist nun zwar die metaphysische, aber nicht die moralische Nothwendigkeit ausgeschlossen, vermöge deren Gott immer das Schickliche, Angemessene, Zweckmäßige will. Diese Nothwendigkeit thut der Freiheit keinen Eintrag, weil der göttliche Wille nicht blos Ein Object, sondern eine unendliche Vielheit möglicher Welten als Gegenstand der Wahl hat. Was die Arten des Willens betrifft, so ist derselbe vorangehend (antecedens seu praevia), oder nachfolgend (consequens seu finalis), zuneigend oder beschließend (inclinatoria vel decretoria). Der vorangehende Wille ist allerdings ein ernstlicher und reiner, nicht mit der Velleität oder einem blos bedingten Wollen zu verwechseln; er ist darauf gerichtet, alles Gute mitzutheilen, alles Uebel zu entfernen. Der nachfolgende Wille aber ist das Resultat aller vorangehenden Willensthätigkeiten, so daß wenn sich die Zwecke dieser nicht alle mit einander vereinigen lassen, doch ein solcher endlicher Erfolg zur Wirklichkeit kommt, wie es der Macht und Weisheit möglich ist. Dieser Wille heißt dann der Rathschluß Gottes (decretum). Nach einer zweiten Unterscheidung ist der Wille productiv oder permissiv. Jener bezieht sich auf die eigene, dieser auf fremde Handlungen; denn man kann bisweilen Etwas erlauben oder zugeben (d. h. nicht hindern), was man selbst nicht thun darf, z. B. Sünden. Der Gegenstand des zulassenden Willens ist dann nicht dasjenige, was zugelassen wird, sondern die Zulassung selbst (Opp. ed. Dutens I, S. 473 folg.)

So sind also die göttlichen Vollkommenheiten die Vollkommenheiten unseres Geistes, nur besitzt sie Gott ohne Schranken. Er ist der Ocean aus dem wir nur Tropfen erhalten haben. (ibid. S. 38.)

Wenn dieß der Leibnitz'sche Begriff von Gott ist; so fragt es sich jetzt weiter nach der Begründung der Wahrheit dieses Begriffes.

Digitized by Google

In einer Stelle ſeiner Nouveaux Essais ſagt zwar Leibniz, Gott ſey das einzige unmittelbare Object unſerer Erkenntniß; indeſſen brachte es doch der Geiſt ſeiner wiſſenſchaftlichen Methode mit ſich, daß er die Exiſtenz Gottes zu beweiſen verſuchte. Wir finden bei ihm das ontologiſche, das kosmologiſche, und das phyſiko-theologiſche Argument; das erſte hat er auf ſcharfſinnige Weiſe ausgebildet, das dritte aus einem eigenthümlichen Geſichtspunkte gefaßt, indem er es mit ſeinen naturphiloſophiſchen Begriffen und Urtheilen in Verbindung brachte.

Zuerſt alſo von dem ontologiſchen Argument. Dieſes wurde, ſagt L., früher ſchon von den Scholaſtikern und dann von Carteſius ſo vorgetragen: Was aus dem Begriffe oder der Definition eines Dinges folgt, das kann mit Recht von dieſem Dinge prädicirt werden. Nun iſt in der Definition Gottes die Exiſtenz begriffen, weil er das vollkommenſte Weſen iſt, alſo alle Vollkommenheiten in ſich ſchließt, unter welchen die Exiſtenz iſt. Alſo kann die Exiſtenz mit Recht (recte) von Gott prädicirt werden. Ich glaube aber (ſo urtheilt nun L.), daß dieſes Argument erſt dann bündig und richtig iſt, wenn man gezeigt hat, daß Gott ein mögliches Weſen iſt; denn man kann Definitionen mit Sicherheit nicht gebrauchen, ehe man weiß, daß ſie wahr ſind und keinen Widerſpruch enthalten; denn wenn eine Definition irgend einen geheimen Widerſpruch oder eine Unmöglichkeit involvirte, ſo könnte aus ihr Widerſprechendes über Ein und daſſelbe, alſo Ungereimtes erſchloſſen werden. Obgleich alſo dieſes Argument das Gute hat, daß man daraus erkennt, Gott exiſtire, wenn er nur möglich iſt, was von keiner anderen Subſtanz bejaht werden kann, und an ſich nicht zurückzuweiſen iſt, da die Möglichkeit vorausgeſetzt und aus anderen Gründen beſtätiget wird; ſo iſt die Demonſtration doch nicht vollkommen, weil ſie ſtillſchweigend Etwas vorausſetzt, nämlich die Möglichkeit der göttlichen Natur (Epp. ed. Kortholt IV, S. 21).

Nun war freilich L. nicht in Verlegenheit, die Möglichkeit der göttlichen Natur zu beweiſen; er ſagt (Opp. ed. Dutens II. 1. S. 25), der Möglichkeit Gottes ſtehe Nichts im Wege, weil er ohne Schranken ſey und folglich keine Negation und keinen Widerſpruch involvire.

Indeſſen bemerkt er doch in der erſt angeführten Stelle:

Digitized by Google

Es bedurfte dieser Umschweife nicht, die Idee des vollkommensten Wesens zu nehmen und die Existenz unter die Vollkommenheiten zu rechnen, man hätte kurz so argumentiren können: Ein Ding, aus dessen Wesen die Existenz folgt, existirt, wenn es möglich ist (d. h. wenn es ein Wesen hat), (ein identisches oder unbeweisbares Axiom). Nun ist Gott ein Ding, aus dessen Wesen die Existenz folgt (eine Definition); also existirt Gott, wenn er möglich ist. So kann das Argument auf einen primitiven Schluß zurückgeführt werden, dessen Prämissen ein identisches Axiom und eine Definition sind. Diese Prämissen können weiter nicht bewiesen werden, sondern bestehen in einer vollkommenen (oder durch eine vollkommene) Analyse der Wahrheit.

In einer anderen Stelle (Epp. ed. Kortholt IV. pag. 357 ff.) erklärt sich L. so:

Man könnte noch eine einfachere Demonstration bilden, ohne von Vollkommenheiten zu sprechen, um nicht von denjenigen aufgehalten zu werden, welche sich etwa beigehen ließen, zu behaupten, daß nicht alle Vollkommenheiten neben einander bestehen können und die in Frage stehende Idee also nicht möglich sey. Wenn man nämlich ganz einfach sagt: Gott sey das Ens a se, d. h. er existire durch sein Wesen, so ist es leicht, aus dieser Definition den Schluß zu ziehen, daß ein solches Wesen, wenn es möglich ist, existirt, oder es ist dieser Schluß vielmehr ein Corollar, welches sich aus jener Definition unmittelbar ergiebt und fast gar nicht davon verschieden ist. Denn da das Wesen eines Dinges eben dasjenige ist, was seine Möglichkeit im Besonderen bestimmt, so ist es offenbar, daß durch sein Wesen existiren ebensoviel ist, als durch seine Möglichkeit existiren. Und wenn man sonach das Ens a se noch in bestimmteren Terminis definirt und sagt: es sey dasjenige Ding, welches existiren müsse, weil es möglich ist; so ist offenbar, daß, was man gegen die Existenz eines solchen Dinges sagen könnte, soviel hieße, als seine Möglichkeit verneinen. Man könnte noch über diesen Gegenstand eine sogenannte propositionem modalem bilden, welche eine der schönsten Früchte der Logik wäre, nämlich den Satz: Wenn das nothwendige Wesen möglich ist, so ist es; denn das nothwendige Seyn und das Seyn durch das Wesen ist ja identisch. Von dieser Seite genommen, scheint das Argument Festigkeit zu

Digitized by Google

haben und diejenigen, welche behaupten, man könne aus bloßen Begriffen, Ideen, Definitionen oder möglichen Wesen niemals die wirkliche Existenz erweisen, fallen offenbar in die vorhin erwähnte Behauptung, daß sie nämlich die Möglichkeit des Ens a se verneinen. Aber, was wohl zu bemerken ist, gerade die Betrachtung des Argumentes von dieser Seite zeigt, daß sie Unrecht haben, und füllt eine Lücke in der Demonstration aus. Denn, wenn das Ens a se unmöglich ist, so sind es auch alle Wesen, die durch ein anderes existiren, denn dieses Andere ist am Ende doch das Ens a se; also kann Nichts existiren. Dieses Räsonnement führt uns auf einen anderen wichtigen modalen Satz, der, dem vorigen gleich und mit ihm verbunden, die Demonstrationen vollendet. Man könnte ihn so aussprechen: Wenn das nothwendige Seyn nicht ist, so ist kein Seyn möglich. Es scheint (so schließt L.), die Demonstration sey bisher nicht soweit fortgeführt worden.

Außer diesem ontologischen Argument gebrauchte L. das kosmologische: Jede zufällige Wahrheit, jede Thatsache ist in einer Reihe kreatürlicher Dinge gegründet, diese Reihe wieder in anderen vorangegangenen Zufälligkeiten, deren jede einer ähnlichen Analyse bedarf, und es nützt also, wenn wir Rechenschaft geben wollen, dieses Fortschreiten Nichts; man muß außer der Reihe zufälliger Dinge, wenn man sie auch als unendliche setzt, den hinreichenden, letzten Grund finden. Dieser letzte Grund muß eine nothwendige Substanz seyn, in welcher die Reihe der Veränderungen nur eminenter existirt, als in ihrer Quelle. Und dieses Wesen nennen wir Gott. Da nun diese Substanz der hinreichende Grund jener ganzen Reihe ist, die auch durchaus zusammenhängt, so ist nur Ein Gott und dieser Gott ist hinreichend. Auch kann man urtheilen, daß diese oberste Substanz, welche die einzige, allgemeine und nothwendige ist, da sie nichts außer sich hat, was nicht von ihr abhängt, keine Schranken haben kann und alle mögliche Realität in sich begreifen muß. Hieraus folgt, daß Gott absolut-vollkommen ist, da die Vollkommenheit nichts anderes ist, als die Größe der positiven Realität dem präcisen Begriffe nach, mit Beseitigung aller Schranken (Opp. ed. Dutens II, 1. pag. 24).

Den Uebergang von dem kosmologischen Argument zu dem

Digitized by Google

physiko-theologischen macht folgendes Räsonnement von Leibnitz (Dut. II, 1. pag. 35 u. 36).

Nach dem Prinzipe des zureichenden Grundes muß man zuerst fragen: Warum ist vielmehr Etwas, als Nichts? Denn das Nichts ist ja einfacher und leichter, als das Etwas. Noch mehr: vorausgesetzt, die Dinge müssen existiren, so muß man Rechenschaft geben können, warum sie so existiren müssen und nicht anders? Der hinreichende Grund nun von der Existenz der Welt kann sich in der Reihe der zufälligen Dinge nicht finden, d. h. nicht in den Körpern und in den Vorstellungen der Seelen von denselben; denn da die Materie an und für sich gegen Ruhe und Bewegung und gegen diese oder eine andere Bewegung gleichgültig ist, so kann man in derselben den Grund von der Bewegung nicht finden, noch weniger von einer solchen Bewegung. Und obgleich die gegenwärtige Bewegung, die in der Materie ist, von einer vorangegangenen herrührt, und diese wieder von einer vorangegangenen, so ist man, wenn man auch noch so weit gehen wollte, in der That doch nicht vorwärts gekommen; denn immer bleibt die nämliche Frage. Die hinreichende Ursache, die keiner Ursache mehr bedarf, muß also außerhalb der zufälligen Dinge seyn, in einer Substanz, welche die Ursache ihrer Existenz in sich selbst hat. Diese Substanz ist Gott. Diese einfache, ursprüngliche Substanz muß die Vollkommenheiten, welche in den abgeleiteten Dingen enthalten sind, eminenter (d. h. nicht gerade der Qualität, aber der Quantität nach) in sich schließen; sie wird also vollkommene Macht, vollkommenen Verstand und vollkommenen Willen haben.

An einer anderen Stelle (Dut. I. pag. 126) führt L. den Beweis so: Gott ist der erste Grund der Dinge. Denn die beschränkten Dinge (und dieses sind alle, die wir wahrnehmen) sind zufällig, haben nichts in sich, was ihre Existenz nothwendig machte; es ist ja augenscheinlich, daß Zeit, Raum und Materie, gleich und einförmig in sich selbst und indifferent gegen Alles, ganz andere Bewegungen und Figuren und in einer ganz anderen Ordnung hätten annehmen können. Man muß also einen Grund von der Existenz der Welt (worunter ich den ganzen Inbegriff der zufälligen Dinge verstehe) suchen, man muß ihn in einer Substanz suchen, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat,

Digitized by Google

folglich nothwendig und ewig ist. Diese Substanz muß eine intelligente seyn. Denn da die nun existirende Welt eine zufällige ist und unendlich viele andere Welten ebenso möglich, (um mich so auszudrücken) ebensowohl Candidaten der Existenz sind, als die gegenwärtige, so muß die Ursache der Welt auf diese möglichen Welten Rücksicht genommen haben, um nämlich eine derselben zu wählen und zu verwirklichen. Dieses Reflectiren einer wirklichen Substanz auf bloße Möglichkeiten kann aber nichts anderes seyn, als ein Verstand, der die Vorstellungen jener Möglichkeiten in sich begreift, und eine derselben zur wirklichen bestimmen, kann nichts anderes seyn, als eine Art des wählenden Willens; die Macht endlich macht den Willen wirksam. Die Macht geht auf das Seyn (tendit ad esse), der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Diese verständige Ursache muß in jeder Hinsicht unendlich seyn, vollkommen in Macht, Weisheit und Güte, da sie auf alles Mögliche gerichtet ist. Weil ferner Alles unter sich zusammen hängt, so kann sie nur als Eine gedacht werden. Ihr Verstand ist die Quelle der Wesen, ihr Wille (mit der Macht) die Quelle der Existenzien. Hier hat man mit wenigen Worten den Beweis des Einen Gottes mit seinen Vollkommenheiten.

Noch kürzer drückt sich L. (Dut. I, pag. 8) so aus: Nachdem wir (in der Physik) bewiesen haben, daß die Körper eine bestimmte Figur und Größe, sodann Bewegung nicht haben können, wenn man nicht ein unkörperliches Wesen voraussetzt, so sieht man leicht ein, daß es für alle Ein unkörperliches Wesen geben müsse, wegen der gegenseitigen Harmonie aller unter einander, besonders da die Körper ihre Bewegung, nicht jeder einzelne von einem unkörperlichen Wesen, sondern alle gegenseitig von einander haben. Warum aber jenes unkörperliche Wesen gerade diese Größe, Figur und Bewegung wähle, davon kann man keine Rechenschaft geben, wenn es nicht verständig ist. Sieht man auf die Schönheit der Dinge, so muß es als weise, sieht man auf ihren Gehorsam, so muß es als mächtig gedacht werden. Ein solches unkörperliches Wesen also wird der Geist seyn, der die ganze Welt regiert, d. h. Gott.

Noch müssen die eigentlich teleologischen Argumente angeführt werden. Leibnitz tadelt den Carteſius sehr, daß derselbe die

Rücksicht auf die Endursachen aus der Physik verbannt habe (Dut. II, 1. pag. 251). Auf den Einwurf, man frage in der Physik nicht darnach, warum die Dinge seyen, sondern wie sie seyen, antwortet er: Man frage das Eine und das Andere. Oft könne man aus dem Zwecke die Mittel besser beurtheilen. Wie man, um eine Maschine zu erklären, nichts Besseres thun könne, als sich den Zweck derselben vorstellen, und zeigen, wie alle ihre Theile auf diesen Zweck hinarbeiten, so dienen auch die Endursachen in der Physik nicht nur dazu, die Weisheit Gottes zu bewundern, sondern auch die Dinge kennen und behandeln zu lernen (ibid. pag. 252).

Ich habe schon mehrere Mal gezeigt (Dut. II, 2, pag. 50) (und ich glaube, es wird dazu beitragen, daß die mechanische Erklärung der Dinge nicht mißbraucht werde zum Nachtheil der Religiosität, als wenn die Materie für sich bestehen könnte und der Mechanismus keines Verstandes und geistigen Prinzipes bedürfte), daß der Ursprung des Mechanismus selbst aus blos materiellen Prinzipien und mathematischen Gründen nicht erklärt werden könne, sondern aus einem tieferen und, wenn ich so sagen darf, metaphysischen Grunde erklärt werden müsse.

Besonders beruft er sich auf die Gesetze der Bewegung. Diese Gesetze (sagt er Dut. I, pag. 365), die in der Natur wirklich existiren und durch die Erfahrung bestätiget werden, sind, wie ich entdeckt habe, nicht absolut demonstrabel, wie ein geometrischer Satz; dieses ist aber auch nicht nothwendig. Sie erklären sich nicht ganz aus einem Prinzipe der Nothwendigkeit, sondern aus dem Prinzipe der Vollkommenheit und Ordnung, sie sind die Folge von der Wahl und Weisheit Gottes. Sie können allerdings auf verschiedene Arten bewiesen werden, aber immer muß man Etwas setzen, was nicht ganz nothwendig ist. So sind diese schönen Gesetze der Beweis von einem obersten, verständigen und freien Wesen, gegen das System der absoluten und blinden, verstandlosen Nothwendigkeit, welches z. B. auch von Spinoza aufgestellt worden ist.

Daß sich immer die nämliche Größe der Action und Reaction, die nämliche Größe der directiven Kraft erhält, noch mehr, daß die Action immer der Reaction und die volle Wirkung der vollkommenen Ursache gleich ist, davon kann man aus der

Digitized by Google

Betrachtung der wirkenden Ursachen oder der Materie keine Rechenschaft geben; man muß zu den Endursachen seine Zuflucht nehmen, denn diese Gesetze hängen nicht von dem Prinzipe der Nothwendigkeit ab, wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Gesetze, sondern von dem Prinzipe der Convenienz, d. h. von der Wahl der Weisheit — und dieß ist einer der kräftigsten und einleuchtendsten Beweise vom Daseyn Gottes, für diejenigen, welche solche Gegenstände ergründen wollen (Dut. II. 1. pag. 36).

Er beruft sich (Dut. II, 2. pag. 134) insbesondere auch auf die optischen Gesetze der Bewegung des Lichtes und sagt (ibid. pag. 135): So Etwas haben schon die Alten geahnt, wenn sie sagten: die Natur thue Nichts umsonst. Die Neueren haben sie deßhalb getadelt, als wenn die Natur der Körper weiter Nichts wäre, als Mechanismus.

Dieß wären die Leibnitz'schen Beweise für die Wahrheit der Idee Gottes.

Was nun das Verhältniß Gottes zu der Welt anbelangt, so hat Gott (nach der Lehre von dem göttlichen Verstande) die Ideen von unendlich vielen möglichen Welten. Da von diesen nur Eine existirt, so muß es einen hinreichenden Grund geben, welcher Gott bestimmte, die eine vor der anderen zu wählen. Dieser Grund kann einzig und allein in den Graden der Vollkommenheit liegen, welche diese Welten haben, da jedes Mögliche nach Verhältniß der in ihm enthaltenen Vollkommenheit Anspruch auf die Existenz hat; hierin liegt der Grund, daß das Bessere oder das Beste existirt, was Gott vermöge seiner Weisheit erkennt, vermöge seiner Güte wählt und vermöge seiner Macht hervorbringt (Opp. ed. Dutens II, 1. pag. 26).

Die vollkommene Weisheit (sagt L. in einer anderen Stelle ibid. 1. pag. 128), verbunden mit der unendlichen Güte, konnte nur die beste Welt wählen. Denn wie ein geringeres Uebel gewissermaßen ein Gut ist, so ist das geringere Gut gewissermaßen ein Uebel, wenn es einem größeren Gut im Wege steht.

Fragt man nach dem Zwecke der göttlichen Weltschöpfung, so hatte Gott (ibid. S. 173) keinen anderen, als seine Vollkommenheiten auf die wirksamste, seiner Größe, Weisheit und Güte würdigste Weise zu offenbaren und mitzutheilen. Aber

Digitized by Google

ebendarum mußte er auch alle Handlungen der erst noch möglichen Creaturen in Betracht ziehen, um das zweckmäßigste Schema zu bilden. Er gleicht einem vortrefflichen Architecten, der, wenn ihm die Freude und die Ehre zu Theil wird, einen ausgezeichneten Pallast zu erbauen, Alles, was zu diesem Pallast gehört, Form und Materie, Platz, Lage, die Mittel, die Arbeiten, die Kosten bei sich überlegt, ehe er über das Ganze einen Entschluß faßt. Denn der Weise kann, wenn er zu seinen Werken den Entwurf macht, den Zweck von den Mitteln nicht trennen, und setzt sich keinen Zweck vor, er wisse denn, daß die dazu nöthigen Mittel vorhanden sind. Dasjenige, worin sich Gott am vollkommensten geoffenbart hat, und worin der Endzweck der ganzen göttlichen Weltregierung liegt, sind die vernünftigen Geister. Dieß führt auf

die Lehre von dem Menschen.

In dieser sind außer demjenigen, was bereits in der Natur-Philosophie vorgekommen (S. 339 — 342), das interessanteste die Lehren von der Freiheit des menschlichen Willens, von der Unsterblichkeit und vom Verhältnisse des Menschen zu Gott.

Ueber die Freiheit des menschlichen Willens führte L. einen langen und interessanten Streit mit dem englischen Philosophen, Samuel Clarke, und behauptete in demselben immer folgende Lehre.

Zuerst verwirft er die Ansicht, daß die Freiheit eine durchgängige, vollkommene Unbestimmtheit (omnimoda indeterminatio) sey. Diese Vorstellung von Freiheit sey unmöglich. Auch könne man sich für eine solche Freiheit und für die Freiheit überhaupt nicht auf den inneren Sinn oder auf das innere Gefühl berufen (wie Carteſius gethan hatte), denn die Berufung würde sich in das negative Argument auflösen: Ich empfinde Etwas nicht, also ist es nicht. Gewiß, wenn wir die Gründe der Nothwendigkeit auch nicht fühlen, so können sie doch vorhanden seyn und unseren Handlungen zu Grund liegen. Denn nicht Alles, was in uns vorgeht, empfinden wir, weil wir viele verworrene Vorstellungen haben, deren Bestandtheile nicht von uns wahrgenommen werden (Epp. ed. Kortholt III, pag. 82). Es ist

Digitized by Google

ebenſo, als wenn die Magnetnadel ſich ihrer Richtung nach dem Nordpol freute; ſie würde glauben, ſie richte ſich dahin unabhängig von irgend einer Urſache, weil ſie die unempfindbaren Bewegungen der magnetiſchen Materie nicht wahrnimmt (Opp. ed. Dutens I, pag. 155). *) Man kann alſo auch nicht annehmen (ibid. pag. 145), daß die Freiheit in der Indifferenz des Gleichgewichts (indifferentia aequilibrii) beſtehe, als ob man ſich auf gleiche Weiſe auf beide Seiten, die affirmative und die negative, oder auf mehrere verſchiedene Seiten hinneigen müßte, wenn Mehreres zur Wahl vorgelegt wird. Dieſes Gleichgewicht iſt in jeder Hinſicht unmöglich; denn wenn wir uns auch auf gleiche Weiſe gegen drei wählbare Dinge A, B, C hinneigen könnten, ſo können wir uns doch nicht auf gleiche Weiſe gegen A und non A neigen. Dieſes Gleichgewicht iſt auch mit der Erfahrung ganz und gar nicht vereinbar; denn, wenn wir unſer Inneres aufmerkſam erforſchen, ſo werden wir finden, daß immer ein Grund vorhanden war, der uns auf die Seite, die wir ergriffen, hinneigte, ob wir gleich dasjenige, was uns bewegt, oft nicht empfinden; ganz auf dieſelbe Weiſe, wie wir kaum wahrnehmen, warum wir, wenn wir zur Thüre herausgehen, den rechten Fuß vor den linken oder den linken vor den rechten ſetzen.

Auf der anderen Seite verwirft L. aber auch die Lehre von der Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen. Er erkannte (ibid. pag. 43), daß dadurch die Moralität der Handlungen aufgehoben werde, denn weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit, weder Lob noch Tadel, weder Strafe noch Belohnung findet bei nothwendigen Handlungen ſtatt und Niemand kann verbindlich gemacht werden, das Unmögliche zu thun, das Nothwendige zu unterlaſſen. Weil ſonach die unüberwindliche Nothwendigkeit der Impietät Thor und Thüre öffnen würde, entweder wegen der Strafloſigkeit des Laſters, die man daraus folgern könnte, oder wegen der vergeblichen Mühe und der Unmöglichkeit, dem Alles dahinreißenden Strome ſich widerſetzen zu wollen, ſo iſt es in der That von Wichtigkeit, die verſchiedenen Grade der Nothwendigkeit zu bemerken und zu zeigen, daß einige derſelben

* Vrgl. Spinoza's Epistol. 62, das Gleichniß vom Steine.

Digitized by Google

Nichts ſchaden, während im Gegentheil andere nicht zugelaſſen werden können, ohne gefährlichen Conſequenzen Raum zu geben (ibid. pag. 44). Dieſemnach will L. zeigen (ibid. pag. 47), daß die abſolute Nothwendigkeit, die auch die logiſche oder metaphyſiſche, bisweilen die geometriſche genannt wird und die allein zu fürchten wäre, bei den freien Handlungen nicht ſtatt finde, und die Freiheit alſo nicht blos vom Zwange, ſondern auch von der Nothwendigkeit (im engern Sinne) ausgenommen ſey. Er will entwickeln, daß bei der Freiheit auch eine gewiſſe Indifferenz beſtehe, weil von keiner Seite eine abſolute Nothwendigkeit angetroffen werde, daß aber nie die Indifferenz des vollkommenen Gleichgewichts ſtatt finden könne. Er behauptet ferner, daß bei den freien Handlungen eine vollkommene Spontaneität ſey, in einem höheren Sinne, als nach den bisherigen Begriffen; endlich will er beweiſen, daß die hypothetiſche und die moraliſche Nothwendigkeit, die bei den freien Handlungen übrig bleiben, nichts Unbequemes haben.

Zuerſt alſo, daß bei den freien Handlungen keine abſolute Nothwendigkeit ſtatt finde, leitet L. auf folgende Weiſe ein:

Es giebt, ſagt er, zwei große Prinzipien: das Prinzip des Widerſpruchs, welches ausſagt, daß von zwei entgegengeſetzten Behauptungen die eine wahr, die andere falſch iſt, und das Prinzip des zureichenden oder beſtimmenden Grundes. Der Sinn dieſes Prinzipes iſt, daß Nichts geſchehe, von dem nicht eine Urſache oder wenigſtens ein beſtimmender Grund vorhanden iſt, d. h. Etwas, woraus man a priori Rechenſchaft geben könnte, warum die Sache vielmehr iſt, als nicht iſt, vielmehr auf dieſe als auf eine andere Weiſe. Dieſes Prinzip gilt von Allem, was geſchieht und man kann davon keine Ausnahme ſtatuiren, ohne die ganze Anſicht ſchwankend zu machen und in Inconſequenz zu verfallen. Es gilt alſo auch von unſeren Handlungen. Immer iſt ein überwiegender Grund vorhanden, der den Willen zur Wahl treibt; nie wird der Wille zur Handlung bewogen, außer durch die Vorſtellung des Guten, ſofern ſie über die entgegengeſetzten Vorſtellungen überwiegend iſt. Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht abſolut nothwendig; denn es ſind ja mehrere Handlungen möglich und eine andere Handlung, als die geſchieht, wäre nichts Widerſprechendes. Die Gründe neceſſitiren nicht,

Digitized by Google

ſondern incliniren nur und damit iſt die Freiheit im Gegenſatz gegen die Nothwendigkeit gerettet. Inſofern kann man auch ſagen, es gebe eine Freiheit der Indifferenz, wenn man nämlich unter dieſer das verſteht, daß Nichts vorhanden iſt, was auf die eine oder die andere Seite nöthiget; aber es giebt keine Indifferenz des Gleichgewichts, d. h. keine ſolche, in welcher auf beiden Seiten Alles gleich wäre und auf die eine Seite nicht eine größere Hinneigung als auf die andere. Unzählige große und kleine Bewegungen, äußere und innere, kommen zuſammen, um uns bei jeder unſerer Handlungen zu beſtimmen, ohne daß wir ſie in den meiſten Fällen bemerken. Keine Urſache kann wirken, ſie ſey denn zur Wirkung disponirt und eben dieſe Dispoſition enthält eine gewiſſe Prädetermination in ſich, mag nun das handelnde Weſen dieſelbe von Außen empfangen, oder kraft ſeiner eigenen Conſtitution haben. Inſofern haben alle unſere Handlungen eine hypothetiſche und moraliſche Nothwendigkeit. In dem Menſchen (Opp. ed. Dutens I. pag. 156), wie in den übrigen Dingen iſt Alles gewiß und zum Voraus beſtimmt; die menſchliche Seele iſt ein geiſtiges Automat, und doch ſind die zufälligen Handlungen überhaupt und die freien insbeſondere darum nicht nothwendig, ſofern man unter der Nothwendigkeit eine abſolute verſteht, welche in Wahrheit mit der Zufälligkeit nicht beſtehen kann. Die Seele iſt ein Automat im eigentlichen Sinne des Wortes; denn alle ihre Handlungen gehen aus ihr ſelbſt, aus ihrer Spontaneität hervor (ibid. pag. 161), die, richtig verſtanden, die Seele in allen ihren Entſchlüſſen von dem phyſiſchen Einfluſſe der übrigen Creaturen unabhängig macht. Dieſe bisher wenig erkannte Spontaneität, wodurch unſere Herrſchaft über unſere Handlungen ſo ſehr als möglich erhoben wird, iſt eine Folge aus dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie. Nach dieſem Syſtem (ibid. pag. 164) hängt nämlich Alles, was in der Seele geſchieht, von ihr allein ab und ihr künftiger Zuſtand entſpringt allein aus ihr und ihrem gegenwärtigen Zuſtand; kann man der Seele eine größere Unabhängigkeit geben? Wahr iſt es freilich, daß in der Verfaſſung der Seele immer noch eine Unvollkommenheit übrig iſt. Alles nämlich, was in ihr geſchieht, hängt zwar von ihr ab, aber nicht immer von ihrem Willen; dieß wäre auch zuviel. Auch erkennt der Verſtand ſelbſt nicht

Digitized by Google

immer deutlich, was die Seele thut. Denn wir bemerken in der Seele nicht nur eine Reihe deutlicher Vorstellungen, worin ihre Herrschaft liegt, sondern auch eine Reihe dunkler (Affecte), worin die Sklaverei der Seele erkannt wird,* und darüber darf man sich wieder nicht wundern; denn die Seele wäre ja ein göttliches Wesen, wenn sie keine andere, als deutliche Vorstellungen hätte. Indessen hat die Seele auch über ihre verworrenen Vorstellungen einige, wenn gleich nur indirecte Gewalt. Obgleich sie ihre Affecte nicht im Augenblick ändern kann, kann sie doch nicht ohne Erfolg schon aus der Entfernung dahin wirken, daß sie sich neue Affecte, ja auch neue Gewohnheiten (habitus) schaffe. Eine ähnliche Macht hat sie auch über die mehr deutlichen Vorstellungen, insofern sie sich auf mehr indirectem Wege diese Meinung und diesen Willen geben, andere von sich abhalten, ihr Urtheil suspendiren, oder aber weiter führen kann.

Mit Einem Wort: Wenn man die Sache streng nimmt, so kann man sagen, die Seele habe in sich das Prinzip aller ihrer Handlungen und Passionen. Freilich ist die Seele auch wieder abhängig von dem Körper und den sinnlichen Affectionen, zwar nicht nach der gewöhnlichen Vorstellung, aber sofern Gott bei der Präformation der Seele auf den Körper und seine Zustände Rücksicht genommen hat.

Indessen, wie wir uns die Abhängigkeit in unseren freien Handlungen denken mögen (ibid. pag. 167), wenn sie auch (was übrigens nicht der Fall ist) absolute und mathematische Nothwendigkeit hätten, so würde doch noch soviel Freiheit übrig seyn, als nöthig ist, um die Gerechtigkeit und Billigkeit der Belohnungen und Strafen zu sanctioniren. Freilich reden wir gewöhnlich so, als ob die Nothwendigkeit des Handelns alles Verdienst und alle Schuld, allen Grund des Lobes und des Tadels, der Belohnung und Strafe aufhöbe; diese Consequenz ist aber nicht durchaus genau. Denn Niemand kann läugnen, daß man einen Rasenden tödten darf, wenn er auf andere Art nicht abzutreiben ist. Auch vergiftete oder sehr schädliche Thiere, ob sie gleich ohne ihre Schuld so sind, darf und soll man sogar tödten.

* Vrgl. die Spinozischen Begriffe von servitus humana und libertas humana.

Digitized by Google

Ferner strafen wir ja auch die Thiere, ob sie gleich ohne Vernunft und Freiheit sind, wenn wir glauben, es könne dieß zu ihrer Verbesserung beitragen; so werden Hunde und Pferde mit glücklichem Erfolg gestraft. Ebenso zweckmäßig sind bei Thieren, um sie zu leiten, Belohnungen; denn, wer dem hungrigen Thiere Nahrung giebt, wird von ihm gewinnen, was er sonst nie herausgebracht hätte. Endlich würden wir den Thieren selbst Todesstrafe (wo es sich nicht mehr von Besserung handelt) anthun, wenn eine solche Strafe ein Beispiel geben und andere abschrecken könnte, Schaden zu thun. Rorarius in seinem Buch von der Vernunft der Thiere erzählt z. B., daß in Afrika Löwen gekreuziget werden, um andere von Städten und volkreicheren Orten abzuhalten, in anderen Gegenden Wölfe an Gabeln aufgesteckt werden, um die Heerden zu schützen.

Wenn es sonach gewiß und durch die Erfahrung bestätiget ist, daß Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnung geeignet ist, den Menschen vom Bösen abzuschrecken und zum Guten anzutreiben, so würde man diese Mittel mit Recht anwenden, auch wenn die Menschen aus Nothwendigkeit handelten, was es immer für eine Nothwendigkeit seyn möchte. Wendet man ein, wenn das Gute und das Böse nothwendig sey, so sey es vergeblich, Mittel anzuwenden, um das Eine zu erhalten, das Andere abzuwenden; so dient zur Antwort: Allerdings wären jene Mittel unnütz, wenn das Gute und das Böse ohne sie nothwendig wäre; aber die Sache verhält sich nicht so, vielmehr geschieht das Gute und das Böse nur unter Mitwirkung dieser Mittel und wenn also die Erfolge nothwendig wären, so würden jene Mittel ein Theil der Ursachen seyn, wodurch sie nothwendig werden, wie uns ja die Erfahrung lehrt, daß durch Furcht und Hoffnung oft das Böse verhindert, das Gute befördert wird. Freilich giebt es eine Art der Gerechtigkeit, eine Gattung von Belohnungen und Strafen, welche mit demjenigen, was aus absoluter Nothwendigkeit geschieht, nicht so leicht vereinbar zu seyn scheint; es ist diejenige Gerechtigkeit, welche weder die Besserung desjenigen, welcher sich vergangen hat, noch das Beispiel, noch den Wiedererſatz des Uebels (reparationem mali) zum Zwecke hat, sondern sich allein auf die Convenienz gründet, welche eine gewisse Genugthuung zur Sühne der bösen

That fordert. Sie gründet sich auf ein gewisses Verhältniß der Convenienz, welche nicht nur dem Beleidigten, sondern auch den Weisen, welche sie wahrnehmen, Genüge thut, quemadmodum (setzt L. hinzu) elegans concentus musicus, aut egregium opus architectonicum mentibus non illiberalibus probatur. Und wenn ein weiser Gesetzgeber gedroht, wenn ich so sagen darf, die Strafe versprochen hat, so gehört es zu seiner Consequenz (constantia), die Handlung nicht ganz ungestraft zu lassen, auch wenn die Strafe Niemanden bessert. Aber auch wenn er Nichts versprochen hätte, so genügt es an der Convenienz, welche ihn zur Erfüllung jenes Versprechens bewegen konnte, da der Weise nur das Angemessene (quod conveniat) verspricht. Auch kann man sagen, daß hier dem Geiste (dem Verstande) eine gewisse Ausgleichung gewährt wird, sofern ihn die Störung der Ordnung beleidigen würde, wenn die Strafe nicht Etwas beitrüge, die Ordnung herzustellen (ad instaurandum ordinem). Diese Convenienz würde vielleicht in Bezug auf diejenigen nicht statt finden können, welche aus absoluter Nothwendigkeit, ohne die wahre Freiheit des Zufalls (sine vera libertate contingentiae) handelten und in diesem Falle nur die justitia correctiva, aber nicht die justitia vindicativa statt finden. — Doch (so bricht L. ab) mit dieser mehr curiosen, als nothwendigen Untersuchung wollen wir uns jetzt nicht aufhalten, da wir hinreichend bewiesen haben, daß die Willens-Handlungen (actiones voluntariae) nicht nothwendig in diesem Sinne sind.

Um die Leibnitz'sche Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes richtig aufzufassen, muß Folgendes vorangeschickt werden.

Das menschliche Wesen hat von Ewigkeit her präexistirt, die Geburt ist nur die durch die menschliche Empfängniß bedingte Entwicklung desselben, ebenso ist auch nicht nur die menschliche Seele, sondern das ganze menschliche Wesen in gewissem Sinne unzerstörlich, weil die Seele immer mit einem Theil der Materie vereiniget bleibt; insofern ist der Tod nur Einwicklung oder — allgemein ausgedrückt — Transformation des menschlichen Wesens (vrgl. die allgemeinen Lehren der Natur-Philosophie S. 339 ff.).

Diese Sätze gelten von allen belebten Wesen. Aber die

Digitized by Google

vernünftige Seele, der Geist, ist nicht blos unzerstörlich, sondern unsterblich. Der Begriff der Unsterblichkeit ist nämlich dieser, daß die Geister nicht blos, wie die anderen Seelen, die Substanz bewahren, sondern auch die Person, d. h. das Bewußtseyn ihrer selbst (mentes conservant non tantum substantiam, ut aliae animae, sed etiam personam i. e. conscientiam sui, seu actum reflexum). Die Argumente des L. für diese Unsterblichkeit sind durchaus sogenannte moralische, sie beziehen sich theils auf die Nothwendigkeit der Idee einer sittlichen Vergeltung, theils auf die Verbindlichkeit und Wirksamkeit des moralischen Gesetzes. Daher er den Unterschied zwischen den vernünftigen Geistern und den übrigen Seelen auch mit den Worten bezeichnet, diese seyen zwar physisch unsterblich, aber nicht moralisch. Was nun die Argumente selbst betrifft, so sagt L. (Epp. ed. Kortholt II. pag. 147 ff.): Allerdings sey auch die Uebereinstimmung fast aller Völker und das angeborne Verlangen nach Unsterblichkeit nicht zu verachten; ein festes Argument jedoch und ein Allen zugängliches gebe die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst. Denn man könne wohl gar nicht zweifeln, daß der allweise und allmächtige Regierer der Welt den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen bestimmt habe und das Bestimmte in dem künftigen Leben vollziehe, weil es ja gewiß sey, daß in diesem Leben das Meiste unbestraft und unbelohnt dahin gehe. Die Seelen behalten die Persönlichkeit, das Bewußtseyn ihrer selbst, damit sie der Belohnungen und Strafen fähig seyen (ibid. I. pag. 307). Denn, wenn der Mensch nicht wüßte, daß ihm wegen dieses Lebens die Strafen und Belohnungen in dem anderen Leben zu Theil werden, wenn er also in dem letzteren keine Erinnernng und kein Bewußtseyn hätte, so wäre in der That keine Strafe und keine Belohnung, vielmehr moralisch betrachtet es ebenso, als wenn, nachdem meine Persönlichkeit aufgehört, ein anderer Glücklicher oder Unglücklicher nachfolgte. Darum behaupte ich, daß die Seelen, wenn sie einmal vernünftig und der Gesellschaft mit Gott fähig geworden sind, nie wieder aufhören, Bürger im Staate Gottes zu seyn. Da dieser aufs gerechteste und schönste regiert wird, so folgt (vermöge der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade), daß die Seelen nach den Gesetzen der Natur selbst durch ihre

Handlungen der Belohnung und Strafe fähig werden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Tugend sich selbst ihren Lohn, das Laster sich selbst seine Strafe bringe, weil vermöge einer natürlichen Folge aus dem letzten Zustand der Seele, je nach dem sie versöhnt oder unversöhnt aus diesem Leben geht, eine Scheidung erfolgt, von Gott zum Voraus angeordnet, den göttlichen Verheißungen und Drohungen, der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit angemessen. Wir sehen ja, daß der Mensch, wenn er aus einem tiefen Schlafe erwacht, ja, wenn er aus der Ohnmacht oder Starrsucht wieder zu sich selbst kommt, die Erinnerung des vergangenen Zustandes wieder zu erhalten pflegt. Ebenso kann man von dem Tod sagen, daß er unsere Vorstellungen trüb und verworren mache, aber nicht ganz aus dem Gedächtniß vertilgen könne, mit dessen Rückkehr dann Strafen und Belohnungen Platz finden (ibid. I. pag. 202).

Außerdem macht L. darauf aufmerksam, daß nur durch die Idee der Unsterblichkeit und den Glauben daran die sittlichen Vorschriften wirksam seyn, in Handlung übergehen, einige sogar nur unter dieser Bedingung gültig seyn können, ohne jene Idee also die Moral unvollkommen sey. Dieß bemerkt er namentlich gegen Puffendorf, der behauptet hatte, der Zweck der Wissenschaft vom natürlichen Recht beschränke sich auf dieses Leben allein. L. sagt (Epp. ed. Kortholt II. pag. 148): In der Moral auf ein künftiges Leben, welches mit der göttlichen Vorsehung unzertrennlich verbunden ist, keine Rücksicht nehmen und mit einem niedrigeren Grade der praktischen Wissenschaft (qui etiam apud atheum valere possit) sich begnügen, heißt, die Wissenschaft um ihren schönsten Theil verstümmeln und viele Pflichten auch für dieses Leben aufgeben. Denn warum sollte Jemand für die Gegenstände seiner Liebe, für das Vaterland, das gemeine Beste, das Gute und Rechte sein Vermögen, seine Würde, sein Leben selbst wagen, wenn er mit dem Untergang fremden Glückes sein eigenes Interesse befördern, in Ehre und Wohlstand sein Leben fortführen kann? Denn dem Nachruhm und der Unsterblichkeit des Namens, d. h. Gerüchten, die uns nicht mehr berühren, wahre und solide Güter aufopfern, wäre doch offenbar nur glänzende Thorheit. Die christliche und auch die wahre philosophische Moral ist viel zu erhaben und zu reich, als daß sie

Digitized by Google

Alles nach den Vortheilen des gegenwärtigen Lebens messen sollte. Ja noch mehr, wenn Jemand nicht so geboren und erzogen ist, daß er in der Tugend ein ausgezeichnetes Vergnügen, im Laster Mißvergnügen findet (was nicht Jedermanns Sache ist), so wird er durch keine Rücksicht von einem großen Verbrechen sich abschrecken lassen, wenn er sich dadurch ungestraft große Güter gewinnen kann; sit spes fallendi, miscebit sacra profanis. Aber der göttlichen Strafe, die in ein anderes Leben hinüberreicht, wird Niemand entgehen, auch kann Niemand ihr zu entgehen hoffen; und dieß ist der feste Grund, aus welchem die Menschen sich überzeugen, daß sie das ganze moralische Gesetz in Ausübung bringen müssen, wenn sie sich selbst berathen wollen.

Was endlich das Verhältniß des Menschen zu Gott betrifft: Wenn jede Monas ein Spiegel und Bild des Universums ist, so sind die Geister auch Bilder der Gottheit, des Urhebers der Welt, sofern sie das System des Universums zu erkennen und auch (per scintillulas architectonicas) Etwas von demselben nachzuahmen oder nachzumachen vermögen; jeder Geist ist in seiner Art eine kleine Gottheit. Ebendarum sind die Geister fähig, in eine Verbindung und gleichsam in eine Gesellschaft mit Gott zu treten. Ebendarum ist er in Beziehung auf sie nicht nur der Erfinder (wie in Beziehung auf die übrigen Creaturen), sondern auch der Fürst und der Vater. Hieraus folgt dann weiter, daß alle Geister zusammen einen Staat Gottes bilden, das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Monarchen. Dieser Staat Gottes, diese wahrhafte Universal-Monarchie ist die moralische Welt in der natürlichen oder physischen. Diese moralische Welt ist das erhabenste und wahrhaft göttliche unter den Werken Gottes, ebendarin besteht der wahre Ruhm Gottes (gloria Dei); denn es wäre kein Ruhm Gottes, wenn seine Größe und Güte nicht von den Geistern erkannt und bewundert würde. In diesem Staate Gottes offenbart sich seine Güte (im eigentlichen Sinne), da hingegen seine Macht und Weisheit überall hervorleuchten. Wie wir oben zwischen den zwei natürlichen Reichen, dem Reiche der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen eine vollkommene Harmonie gesetzt haben, so ist jetzt noch eine andere Harmonie zu erwähnen, nämlich die

Digitized by Google

zwiſchen dem phyſiſchen Reiche der Natur und dem moraliſchen Reiche der Gnade, d. h. zwiſchen Gott, ſofern er als Architect der Maſchine und zwiſchen demſelben Gott, ſofern er als Monarch des Staates der Geiſter betrachtet wird. Von dieſer Monarchie hängt es ab, daß die Dinge auf natürlichen Wegen zur Gnade führen, daß z. B. die Erde durch natürliche Mittel zerſtört und wiederhergeſtellt werden muß in demſelben Augenblick, in welchem die Regierung der Geiſter dieſes erfordert, um die Einen zu beſtrafen, die Anderen zu belohnen. Auch kann man mit Zuverſicht behaupten, daß Gott als Architect ſich ſelber als dem Geſetzgeber aufs vollkommenſte Genüge thun, daß alſo z. B. nach der Ordnung der Natur und der mechaniſchen Einrichtung der Dinge auf Sünden Strafen folgen, daß ebenſo durch mechaniſche Mittel (was den Körper betrifft) die guten Handlungen ihren Lohn mit ſich führen, obwohl weder das Eine noch das Andere ſogleich und auf der Stelle eintreten kann und muß. Endlich unter dieſer vollkommenen Regierung bleibt keine gute That ohne Belohnung, keine Böſe ohne Strafe und Alles muß auf das Wohl der Guten hinzielen, d. h. derjenigen, die mit der göttlichen Regierung zufrieden ſind, auf die göttliche Vorſehung vertrauen und den Urheber alles Guten lieben und nachahmen, ſowie es ſeyn ſoll, indem ſie aus der Betrachtung ſeiner Vollkommenheiten Vergnügen ſchöpfen, im Geiſt der wahren und reinen Liebe, vermöge der uns die Glückſeligkeit deſſen, den wir lieben, Vergnügen gewährt. Ebendeßhalb bemühen ſich die Weiſen und Tugendhaften dasjenige zu vollbringen, was als dem präſumtiven und vorangehenden Willen Gottes angemeſſen erſcheint, und beruhigen ſich dennoch bei demjenigen, was ſich in Folge des verborgenen, nachfolgenden und beſchließenden Willens Gottes ereignet, weil ſie anerkennen, daß wir, wenn wir von der Ordnung der Natur hinreichende Einſicht hätten, finden würden, jene Ereigniſſe übertreffen weit die Wünſche des Weiſeſten und habe unmöglich Beſſeres gemacht werden können, weder in Rückſicht auf das ganze Univerſum im Allgemeinen, noch auch in Rückſicht auf uns im Beſonderen, wenn wir anders, wie es ſich gebührt, dem Urheber aller Dinge anhängen, nicht blos als dem Architecten und der wirkenden Urſache unſeres Weſens, ſondern auch als unſerem Meiſter (Magistro nostro) und

Digitized by Google

der Endursache, welche unseren Willen zu verwirklichen hat und uns allein glücklich machen kann.

Mit dieser Lehre von der moralischen Weltregierung Gottes scheinen die Uebel der Welt im Widerspruch zu stehen.

Die Theodicee.

Die Uebel sind dreifacher Art:

1) das metaphysische Uebel, welches in der Unvollkommenheit der Creaturen, als Unvollkommenheit, besteht;
2) das moralische Uebel oder die Sünde, das Böse;
3) das physische Uebel, d. h. die Leiden der Creaturen.

Die Frage ist: wie läßt sich das Uebel in der Welt mit der Idee von Gott, mit der Idee der besten Welt (S. 354) vereinigen? Wie läßt sich Gott wegen des Uebels in der Welt rechtfertigen?

Was das Uebel überhaupt betrifft, so ist die Ursache desselben in der idealen Natur der Creaturen zu suchen, sofern diese Natur in den ewigen Wahrheiten eingeschlossen ist, die in dem göttlichen Verstande, unabhängig von seinem Willen, sind. Ob also gleich das physische und das moralische Uebel nicht nothwendig ist, so genügt es, daß es in Folge der ewigen Wahrheiten möglich ist. Da diese unermeßliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in sich schließt; so muß eine Unendlichkeit möglicher Welten seyn, das Uebel muß in mehreren derselben sich finden und gerade die beste unter allen muß das Uebel in sich schließen; dieß hat Gott bestimmt, das Uebel zuzulassen. Nach dem vorangehenden Willen will Gott das Gute, nach dem nachfolgenden das Beste. Was aber das Uebel betrifft, so will Gott das moralische durchaus nicht, auch das physische nicht ohne alle Bedingung; er will es oft als Strafe, die der Schuld gebührt, oft auch als schickliches Mittel zu einem gewissen Zweck, nämlich um größere Uebel zu verhindern oder größere Güter zu gewinnen. Auch nützt die Strafe zur Besserung und als Beispiel, und oft ist ein Uebel nützlich, um das Gute besser wahrzunehmen (zu empfinden); auch fördert es oft die Vollkommenheit des Leidenden, wie das Saatkorn einer Art Verderbniß unterworfen ist, damit es keime.

Anlangend das moralische Uebel, so kann es freilich auch oft ein Mittel seyn, einen guten Zweck zu erreichen, etwas

Digitized by Google

Schlimmes zu verhindern; darum wird es aber nicht ein genügendes Object des göttlichen Willens (oder ein gesetzmäßiger Gegenstand eines creatürlichen). Es kann nur insofern zugelassen werden, als es die gewisse Folge einer indispensabeln Pflicht oder Verbindlichkeit ist, so daß, wer fremde Sünde nicht zulassen wollte, seiner eigenen Pflicht untreu würde. Dieser Fall findet nun aber bei Gott in Beziehung auf das Böse Statt. Er würde nicht erfüllen, was er sich selbst, seiner Weisheit, Güte, Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht das Beste wählte, ungeachtet (non obstante) des Bösen, welches nach der obersten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten als in dem Besten enthalten erfunden wird.* Hieraus muß man schließen, daß Gott antecedenter das Gute an sich will, consequenter aber das Beste als das Ziel, daß er physische Uebel bisweilen will als Mittel, das moralische Uebel aber nur zuläßt als die Bedingung, ohne welche das Beste nicht gewonnen würde; so daß das Uebel nur unter dem Titel der hypothetischen Nothwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft, zugelassen wird. Darum ist der nachfolgende Wille, welcher die Sünde zum Gegenstand hat, nur ein zulassender.

Wenn es nun aber außer allem Zweifel und Streit ist, daß man fremde Sünde nicht hindern darf, wenn man dieß ohne eigene Sünde nicht thun kann; so könnte Jemand einwenden, daß es ja Gott ist, der wirkt, was in der Sünde der Creatur reell ist.

Dieser Einwurf veranlaßt uns, den physischen Concursus Gottes mit der Creatur zu erwägen, nachdem wir vorhin den concursus moralis betrachtet haben.

Viele haben geglaubt und glauben, dieser concursus physicus sey nur ein allgemeiner und mittelbarer; Gott schaffe die Creaturen, gebe ihnen die nöthigen Kräfte, lasse sie alsdann handeln, unterstütze sie in ihren Handlungen nicht mehr, sondern erhalte sie nur. Allein man kann nicht sagen, was bei Gott Erhalten heiße, wenn man nicht zur gewöhnlichen Ansicht zurückkehrt. Auch ist zu beachten, daß die Erhaltung durch Gott auf den Gegenstand derselben so wie er ist, und nach dem Zustande

* Was wirklich ist, das ist vernünftig; und was vernünftig, das ist wirklich.

Digitized by Google

in dem er sich befindet, bezogen werden muß und jener concursus also nicht ein allgemeiner und unbestimmter seyn kann. Diese Allgemeinheiten sind Abstractionen, die in Bezug auf ein besonderes Wesen nicht statt finden und die Erhaltung eines stehenden Menschen ist etwas ganz Anderes, als die Erhaltung eines sitzenden. Dieß würde aber nicht seyn, wenn die Erhaltung blos darin bestände, daß eine äußere Ursache, welche das zu Erhaltende zerstören könnte, gehemmt und entfernt wird, wie es oft der Fall ist, wenn die Menschen Etwas erhalten. Aber außerdem, daß auch wir oft dasjenige, was wir erhalten wollen, pflegen und nähren müssen, ist zu bedenken, daß die Erhaltung Gottes in einem unmittelbaren beständigen Einflusse besteht, den die Abhängigkeit der Creaturen fordert. Diese Abhängigkeit findet nicht nur in Beziehung auf die Substanz, sondern auch in Beziehung auf die Wirkung statt, was man Alles am besten und kürzesten ausdrückt, wenn man sagt, die Erhaltung sey eine ununterbrochene Schöpfung. Man wird einwenden: Gott schaffe also jetzt den Menschen als einen sündigenden, er, der ihn anfangs als einen unschuldigen erschaffen hatte. Aber hierauf muß man erwiedern, was den concursus moralis betrifft, daß Gott vermöge seiner Weisheit gewisse Regeln beobachten, und nach den physischen und moralischen Gesetzen handeln muß, die seine Weisheit ihn zu wählen bestimmt; und aus demselben Grund, aus welchem er den Menschen, als einen unschuldigen, der aber fallen sollte, erschuf, richtet er den fallenden auf, weil es seine Weisheit so mit sich bringt, daß das Zukünftige ihm wie das Gegenwärtige ist und er den einmal gefaßten Beschluß nicht ändern kann. Was aber den concursus physicus anbelangt, so ist die Wahrheit in Betracht zu ziehen, daß das Uebel, das Böse eine Privation des Seyns (privatio entis) ist, da hingegen die Action Gottes auf etwas Positives geht. Dieser Satz wird von Vielen für eine leere Ausflucht, für blose Erdichtung gehalten; um diese zu widerlegen, kann man folgendes passende Gleichniß gebrauchen:

Keppler und nach ihm Carteſius reden von einer natürlichen Trägheit der Körper. Diese Trägheit kann als ein vollkommenes Bild, ja als ein Beispiel (specimen) der ursprünglichen Beschränkung der Creaturen betrachtet werden, man kann daran

zeigen, daß die Privation das Formale derjenigen Unvollkommenheiten ist, die an der (endlichen) Substanz und in ihren Handlungen vorkommen. Man setze nämlich, der Strom eines und desselben Flusses führe mehrere Schiffe mit sich, die nur durch die Last von einander verschieden sind, indem das eine mit Holz, das andere mit Steinen mehr oder weniger beladen ist. Dieses angenommen, werden die mehr belasteten Schiffe langsamer fortgehen, als die übrigen, vorausgesetzt, daß sie nicht durch Wind, Ruder oder irgend etwas Anderes gefördert werden. Die Ursache dieser Verzögerung ist eigentlich nicht die Schwere (gravitas), da die Schiffe nicht aufwärts, sondern abwärts sich bewegen, sondern es ist dieselbe Ursache, welche in dichteren, weniger porösen, mehr eigene Materie habenden Körpern die Schwere vergrößert. Darum ist die Materie vermöge ihrer natürlichen Anlage zur Trägheit, zur Privation der Geschwindigkeit geneigt, nicht, daß sie die erhaltene Geschwindigkeit verminderte (denn dieß wäre eine Action), sondern sie schwächt vielmehr durch ihre Receptivität die Wirkung des Eindrucks, wenn sie ihn erhält. Darum, weil durch dieselbe Kraft des Flusses mehr Materie bewegt wird, wenn das Schiff belasteter ist, muß dieses sich langsamer bewegen.

Vergleichen wir nun die Kraft, welche der Strom auf die Schiffe äußert und ihnen mittheilt, mit der Wirkung Gottes, die, was in den Creaturen Positives ist, hervorbringt und erhält, ihnen ihre Vollkommenheit, ihr Wesen und ihre Kraft mittheilt, vergleichen wir die Trägheit der Materie mit der natürlichen Unvollkommenheit der Creaturen, und die Langsamkeit des beladenen Schiffes mit dem Mangel in den Eigenschaften und Wirkungen der Creatur; so werden wir finden, daß diese Vergleichung vollkommen paßt. Der Fluß ist die Ursache von der Bewegung des Schiffes, aber nicht von der Verzögerung. Gott ist die Ursache von der Vollkommenheit in der Natur und in den Wirkungen der Creatur; aber die beschränkte Receptivität der Creatur ist die Ursache von dem Mangel in ihren Handlungen. So haben die Platoniker gesagt, Gott sey die Ursache von dem Materiellen des Bösen, d. h. von dem, was daran positiv ist, aber nicht von dem Formellen, was in der Privation besteht; wie man sagen kann, der Fluß sey die Ursache der langsameren Bewegung nach dem Materialen, aber nicht nach dem Formalen, d. h. die

Digitized by Google

Ursache von der Geschwindigkeit des Schiffes, aber nicht von der Beschränkung dieser Geschwindigkeit. Sagt man also, die Creatur hänge nach ihrem Daseyn und Wirken von Gott ab, und die Erhaltung sey eine ununterbrochene Schöpfung; so ist dieß so zu verstehen, Gott gebe der Creatur immer, bringe immer in ihr hervor, was an ihr Positives, Gutes und Vollkommenes ist; die Unvollkommenheiten dagegen und die Mängel rühren von der ursprünglichen Beschränkung her, welche die Creatur von dem ersten Anfang ihrer Existenz an vermöge der idealen Gründe, durch welche sie beschränkt wird, erhalten mußte. Denn Gott konnte der Creatur nicht Alles mittheilen, ohne sie zu Gott zu machen; es mußten also verschiedene Grade der Vollkommenheit der Dinge und Beschränkungen aller Art seyn.

Auf diese Darstellung der Philosophie des L. mag unmittelbar sein eigenes Urtheil über dieselben folgen, wie er dasselbe in seinen Nouveaux Essais chap. I. (ed. Raspe pag. 27. folg.) den Theophile aussprechen läßt:

Ein neues System hat mich überrascht, von welchem ich Bruchstücke in den Jahrbüchern der Gelehrten von Paris, Leipzig und Holland und in dem Artikel Rorarius des Bayle'schen Wörterbuchs gelesen habe. Seit dieser Zeit glaube ich eine neue Ansicht von dem inneren Wesen der Dinge erhalten zu haben. Dieses System scheint mir den Platon mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und Moral mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Es nimmt, dünkt mich, das Beste von allen Seiten auf, geht aber noch viel weiter als man je gekommen ist. Ich finde in demselben eine verständige Erklärung der Vereinigung der Seele und des Körpers, die ich vorher für unmöglich gehalten hatte. In den Einheiten der Substanzen und in ihrer vorherbestimmten Harmonie durch die ursprüngliche Substanz finde ich die wahren Prinzipien der Dinge. Es enthält eine überraschende Einheit und Einförmigkeit, so daß man sagen kann, es sey immer und durchgängig dasselbe Ding, beinahe bis auf die Grade der Vollkommenheit. Jetzt sehe ich ein, was Platon sich dachte, als er die Materie für ein unvollkommenes und immer im Werden begriffenes Ding hielt, was Aristoteles mit seiner Entelechie sagen wollte; was Demokrits Verheißung eines anderen Lebens bei

Plinius zu bedeuten habe; in wiefern die Skeptiker Recht hatten, wenn sie gegen die Sinne declamirten; wie die Thiere nach Descartes Automaten sind und doch nach der gewöhnlichen Meinung Seele und Empfindung haben; wie man vernünftiger Weise diejenigen erklären muß, welche allen Dingen Leben und Empfindung zuschreiben; wie die Gesetze der Natur, bisher großentheils unbekannt, aus Prinzipien, welche höher sind, als die Materie, entspringen, obgleich in der Materie alles mechanisch zugeht; worin die Spiritualisten und selbst die Cartesianer gefehlt haben, indem sie annahmen, daß durch immaterielle Substanzen, wo nicht die Kräfte, doch wenigstens die Richtungen in den Bewegungen der Körper abgeändert werden. In dem neuen Systeme befolgt Jedes, die Seele und der Körper, seine Gesetze und richtet sich doch, soviel es nöthig ist, nach dem andern. Aus diesem Systeme habe ich ersehen, daß die Thierseelen und ihre Empfindungen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele keinen Eintrag thun, daß vielmehr nichts so sehr die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele befestiget, als die Vorstellung von der allgemeinen Unzerstörbarkeit aller Seelen, ohne Seelenwanderung. Die Thiere, wie die Seelen, sind und werden immer lebend, vorstellend, handelnd seyn; es ist alles gleichförmig, bis auf die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit und Entwicklung. Es bedarf hier keiner ganz körperlosen Geister, und doch giebt es so reine Geister, als es nöthig ist, da ihre organischen Leiber auf keine Art die Gesetze der Spontaneität stören können. Hier sind die Atome und das Leere auf eine ganz andere Art ausgeschlossen, als durch das Cartesianische Sophisma, daß Ausdehnung und Körper in der Idee zusammenfallen.

Hier ist Alles in Ordnung und Schönheit, weit über alle bisherigen Vorstellungen; überall giebt es organische Materie; nirgends ist Leerheit oder Unfruchtbarkeit; nichts ist vernachlässiget; die Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit nicht zu groß, mit Ordnung; in allen Theilen der Welt, ja in jeder einfachen Substanz das abgekürzte Universum in einem anderen Gesichtspunkte. Außer dieser Analyse der Dinge habe ich auch die Analyse der Begriffe, Ideen und Wahrheiten besser begriffen; ich verstehe nun, was eine wahre, klare, deutliche, adäquate Idee ist; welches die ursprünglichen Wahrheiten, die wahrhaften Axiome sind;

Digitized by Google

wie sich nothwendige Wahrheiten von Thatsachen, und die Schlüsse der Menschen von den Folgerungen der Thiere, die nur ein Schatten von jenen sind, unterscheiden. Zuletzt wird durch dieses System die Größe und Vollkommenheit Gottes in ein besonders würdiges Licht gestellt, und man muß von Bewunderung und Liebe gegen die allgemeine Quelle aller Dinge und Schönheiten durchdrungen werden, wenn man findet, daß diejenigen, welche dieses System enthüllt, Alles übertreffen, was man bisher davon begriffen hat.

Wollen wir ein Urtheil über die Leibniz'sche Philosophie nach ihrem wissenschaftlichen Charakter an sich und ihren geschichtlichen Beziehungen fällen, so gehen wir wohl am schicklichsten von seiner Theorie vom Erkennen nnd von der Wissenschaft aus.

Wenn Leibniz angeborne Begriffe und Grundsätze, d. h. eine dem Geist immanente Kraft und Gesetzmäßigkeit des Erkennens behauptete, so werden wir um so lieber und gewisser zugestehen, daß dieß im Geiste der wahren Philosophie sey, als er die starre Ansicht davon ausdrücklich zurückwies und den Geist auch insofern als thätigen und in der Thätigkeit sich und seine immanenten Gesetze erweisenden und entwickelnden auffaßte. Ebenso werden wir anerkennen müssen, daß er die Methode der Wissenschaft richtig bestimmte, wenn er derselben die zwei wesentlichen Functionen aufgab, die einfachen Elemente und Factoren des erscheinenden Daseyns zu finden, und aus denselben dieses Daseyn zu construiren. Mit beidem war die Herrschaft des Denkens, des Gedankens im Reiche der Erkenntniß ausgesprochen. Nun ist es zwar allerdings wahr, daß L. diese Methode nicht ihrer reinen speculativen Consequenz nach vollzog, ja auf die Möglichkeit dieser Vollziehung verzichtete (vergl. S. 325), indem er gleichwohl den absoluten Geist als das Prinzip der sogenannten angebornen Begriffe und Grundsätze, der inneren Gesetzmäßigkeit des erkennenden und wissenden Geistes setzte; indessen werden wir doch nicht umhin können, gerade von jener der wissenschaftlichen Methode angewiesenen Aufgabe aus das System der Leibniz'schen Philosophie weiter zu beurtheilen. Was uns dann hier zuerst begegnet, ist die Monadologie, denn der Begriff der Monas wurde ja eben auf dem Wege gewonnen, indem man die Forderung der

Digitized by Google

Methode erfüllte, von dem erscheinenden Daseyn die einfachen Elemente und Factoren zu finden. Diese Monadologie (die übrigens nicht ganz ohne geschichtliche Vorgänge und Voraussetzungen ist, vrgl. 320, 149), hat man mit Recht als das eigenthümliche Lebensprinzip angesehen, welches die ganze Leibnitz'sche Philosophie durchdringt. Durch dieselbe wurde, was die Lehre von den Prinzipien des endlichen Daseyns anbelangt, der Dualismus der Carteſianiſchen und Spinoziſchen Philoſophie aufgehoben. Zwar ſetzt ſie auch zwei Prinzipien der endlichen Dinge, ein poſitives und ein negatives; aber dieſe zwei Prinzipien finden ſich in jedem Endlichen, ſo daß das Endliche, im Allgemeinen und im Einzelnen nur durch ſie, als Einheit derſelben beſteht, ſomit alle Dinge dem Weſen nach gleich, nur der Stufe nach verſchieden ſind und der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt verſchwunden oder negirt iſt; eben damit war der Begriff von Einheit der Welt, welchen die Carteſianiſche Philoſophie nicht erringen konnte (S. 195), geſichert. Ebenſo fand in der Monadologie der Begriff der Individualität der endlichen Weltweſen an ſich und in ſeinen verſchiedenen Abſtufungen, wie ſie ſich in der Wirklichkeit darſtellen, ſeine Anerkennung und Begründung. Man hat daran das weitere Urtheil geknüpft, daß durch die Lehre von den Monaden, ebenſofern ſie lebendige für ſich beſtehende Individuen ſind, auch Spinoza's pantheiſtiſche Lehre von Modificationen der göttlichen Subſtanz und ihrer Attribute, überhaupt jede pantheiſtiſche Vorſtellung von einem todten Begriffenſeyn der Dinge in Gott verneint und mit vollem Rechte geſagt worden ſey: Wenn es keine Monaden giebt, ſo hat Spinoza Recht. Allerdings iſt von Leibnitz das Verhältniß der endlichen Weltweſen zu Gott auf andere Weiſe gefaßt, als von Spinoza, und hängt dieſer Unterſchied mit dem Begriffe der Monas zuſammen; Gott iſt nicht das alle dieſe Weſen als Modificationen, als Determinationen ſeiner Qualitäten in ſich, als der abſoluten Einheit, beſchließende Seyn, vielmehr ſind die endlichen Weſen außer Gott etwa auf dieſelbe Weiſe und in demſelben Sinne, wie an dem Weltweſen die Monaden, die ſeinen Körper bilden, außer ſeiner Central-Monas ſind; aber, wie dem Spinoza nur eine irrthümliche Vorſtellung die Lehre von einem todten Begriffenſeyn der Dinge in Gott vorwerfen

Digitized by Google

kann, so stellt sich (wovon nachher) in dem Leibnitz'schen Systeme dieselbe durchgängige Abhängigkeit der endlichen Weltwesen von Gott, dieselbe unbeschränkte Bestimmtheit dieser Wesen durch Gott heraus, die man so oft dem Spinozischen, überhaupt pantheistischen Systeme ausschließlich zum Vorwurf gemacht hat, mit dem einzigen Unterschiede, daß dieser speculative Gedanke von Spinoza mit der des Philosophen allein würdigen unumwundenen Offenheit ausgesprochen worden ist. Lenken wir in den Zusammenhang ein, so wurde durch die Monadologie eine schöne, ebenso einfache als lebensvolle Theorie von der Natur gewonnen, welche einen ganz auffallenden, aber befriedigenden Contrast gegen den mechanischen Materialismus der Cartesianischen Philosophie bildet. Vermittelst der Monadologie war es möglich geworden, die Natur als ein *System von Stufen* zu denken und in Beziehung auf die Spinozische Theorie verdient bemerkt zu werden, daß nach Leibnitz die Unterschiede der Stufen nicht durch die *Organisation der Körper*, sondern durch die mehr oder minder vollkommene Entwicklung, in welcher sich die positive Kraft der herrschenden Central-Monas, *der Seele* befindet, bestimmt werden. Uebrigens ist der Begriff einer Stufenleiter der Naturwesen nicht stetig durchgeführt, indem zwischen dem Thiere und dem Menschen offenbar eine Kluft angenommen wird, unter Bestimmungen, die von einem sorgfältigen Bestreben, die ausgezeichnete Würde der menschlichen Natur zu behaupten, und von einer fast ängstlichen Anwendung der lex parsimoniae zeugen (Vergl. S. 342). Mit der Monadologie steht endlich der Begriff *von Gott* im innigsten Zusammenhang, sofern Gott als die von allen Beschränkungen, welche der endlichen Monas als solcher anhängen, befreite, absolute, aber in ihren grundwesentlichen positiven Eigenschaften doch der endlichen gleiche Monas gedacht wird; Gott ist der *reine, absolute Geist*, den sich L. gewiß nicht als allgemeinen, sondern als *persönlichen* dachte. Daß dieses an sich der vernünftige Begriff sey, daß nun auch die in der Cartesianischen Philosophie (S. 195) vermißte Copula zwischen Gott und der Natur gefunden war, wird im *Allgemeinen* vorerst gerne zugegeben werden. Wie sich von der Natur und dem Endlichen überhaupt aus der Begriff Gottes ergab, indem man von den Limitationen abstrahirte und

die Monas dem reinen, absoluten Begriffe nach faßte; so gelangte man andererseits von Gott zu dem Endlichen vermittelst des einfachen Begriffes der Limitation und es muß hier schon bemerkt werden, daß das Prinzip dieser Limitation, welche das Endliche, als solches, constituirt, nach Leibnitz der göttliche Verstand ist. Zieht man dann noch das Verhältniß Gottes zu den vernünftigen Geistern in Betracht, so bietet die Leibnitz'sche Philosophie die Ideen von Gott, als dem persönlich-geistigen Fürsten und Vater, von einem Staate der Geister, von der Bestimmung des Menschen, als Bürger dieses Staates vermittelst der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, der Vollbringung des an sich Guten, der Unterwerfung unter die göttlichen Schickungen sich mit Gott im Thun und Leiden zu einigen, mit einem Worte, die Idee einer moralischen Weltregierung dar; denn darin vollendet sich erst diese Idee, auch die Gesetze der Natur, die ganze physische Ordnung der Dinge ist nur Mittel und Werkzeug, um den göttlichen Endzweck in dem Reiche der vernünftigen Geister zu verwirklichen; in diesem Endzweck schließt sich also der Begriff der Welt und der göttlichen Selbstoffenbarung in der Welt ab.

Wenn wir in dem Bisherigen die Lichtseite der Leibnitz'schen Philosophie hervorgehoben haben, so erfordert die wissenschaftliche und geschichtliche Unparteilichkeit, nun auch die Schattenseite derselben zu zeigen.

In der Lehre von der prästabilirten Harmonie, sofern darin alle reale und lebendige Wechselwirkung zwischen den Individuen der Welt negirt wird, ist dieselbe abstracte Absonderung des Individuums, wie in dem Systeme des Occasionalismus. Ja sofern in diesem die göttliche Wirksamkeit überall und in jedem Moment unmittelbar gegenwärtig ist, giebt es noch eine belebtere Anschauung von der Welt, als die Leibnitz'sche Theorie, nach welcher jede Monas ein Uhrwerk ist, welches einmal von Gott gemacht und aufgezogen, nun gemäß der ihm gegebenen Einrichtung fortläuft. Damit hängt auch der absolute Determinismus zusammen, der durch die Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer, mathematischer und moralischer Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, zwischen Necessitirung und Inclinirung des menschlichen Willens nur blöden Augen verdeckt werden kann; insofern hat die Leibnitz'sche Philosophie

Digitized by Google

durchaus keinen Vorzug vor dem Spinoziſchen Pantheismus, wie man ihr ſo gerne zuerkennen möchte. Und dieß erinnert an die Leibnitz'ſche Theorie vom Böſen. Der Begriff von dieſem geht in dem Begriffe der Negation oder Limitation auf. Darnach hatte die Theodice leichte Arbeit, und man ſieht in der That nicht ein, wie Leibnitz ſich ſo vielfach künſtlich drehen mochte, um Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen, wie er es für nothwendig halten konnte, zu der Vorſtellung von unendlich vielen möglichen Welten, von denen gerade die beſte das Uebel überhaupt und das Böſe insbeſondere einſchloß (als ob überhaupt eine Welt des Endlichen ohne Negation und Limitation ſich begreifen ließe) ſeine Zuflucht zu nehmen, und das Prinzip des Böſen dem göttlichen Verſtande zuzuſchieben, um den göttlichen Willen rein zu erhalten; aber freilich liegen mehrere Andeutungen vor, daß Leibnitz ſelbſt fühlte, in dieſem negativen Begriff ſey das Weſen des Böſen nicht erſchöpft; einmal eben das Beſtreben, den göttlichen Willen wenigſtens nicht in unmittelbare Beziehung zum Böſen zu bringen, und dann die Unterſcheidung, daß das moraliſche Uebel nicht, wie das phyſiſche, inſofern Gegenſtand des göttlichen Willens ſeyn könne, als es ein Mittel ſey, einen guten Zweck zu erreichen (eine Anſicht, die aber am Ende doch nach Leibnitz über die Zulaſſung des Böſen entſcheidet). Indeſſen iſt jener rein-negative Begriff des Böſen einmal der von Leibnitz beſtimmt ausgeſprochene, eben darin aber der ethiſche Geiſt, den die Verehrer des Leibnitz an ſeinem Syſtem ſo gerne und ſo lebhaft rühmen, der wahren Bedeutung nach verwiſcht. Auch von einer Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit, von einer Verſöhnung des ſündhaften Menſchen mit Gott kann bei dieſem Begriffe vom Böſen conſequenterweiſe nicht die Rede ſeyn, denn die Sünde iſt wie ein weſentlich nothwendiges, ſo auch ein ſtehendes, fires Element der endlichen Creatur als ſolcher, und der Begriff einer Ueberwindung des Böſen, einer Umwandlung deſſelben in ſein Gegentheil, einer durch den Gegenſatz vermittelten Entwicklung der Menſchheit findet keine Stelle; was doch alle diejenigen nicht überſehen, ſondern wohl bedenken ſollten, die in dem Leibnitz'ſchen Syſtem ein Muſter ächt-chriſtlicher Philoſophie meinen aufzeigen und empfehlen zu können. Und wie will man die Unterſcheidung zwiſchen dem

Digitized by Google

vorangehenden und dem nachfolgenden Willen Gottes, zwischen Hervorbringen und Zulassen überhaupt und im besonderen Zusammenhang mit den anderen Lehrsätzen des Leibnitz für das philosophische Denken rechtfertigen und vertheidigen? *

Gerade die Theorie vom Bösen bringt auch zum Bewußtseyn, daß es der Leibnitz'schen Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt an der ächten speculativen Tiefe und Haltung mangelt, indem sie sich in einer hie und da fast kleinlichen Reflexion bewegt und einem populären Anthropomorphismus huldiget. Ueberhaupt, wie Leibnitz offenbar bestrebt ist, nicht nur verschiedene wissenschaftliche Systeme mit einander zu vereinigen oder gegen einander auszugleichen, ** sondern auch Vorstellungen des Volkes und des gemeinen Lebens anzuerkennen und in seinen wissenschaftlichen Gedankengang zu verweben; so gab er damit selbst schon Veranlassung und Gelegenheit, die Philosophie zu populariſiren und in dieser populären Fassung zu verflachen.

Das Zeitalter Leibnitzens war reich an talentvollen Männern, die in näherem oder entfernterem Verhältniß zu Leibnitz nach sehr verschiedenen Richtungen hin, jeder auf seine Weise, sich um die Entwicklung und Fortbewegung der Philosophie im Allgemeinen, um Läuterung, Auflösung, Vertheidigung und Bestätigung besonderer philosophischer Probleme und Lehren verdient machten. Außer einigen bereits in der Geschichte theils des Empirismus, theils des Rationalismus aufgeführten, nennen wir zuerst Peter

* Wenn hier in diesem Werke über die Geschichte der Philosophie der Ort dazu wäre, könnte leicht die Verwandtschaft der Leibnitz'schen Philosophie mit der Spinozischen in mehreren *wesentlichen* Punkten nachgewiesen werden. Unbefangene Beurtheiler, welche namentlich aus den anthropomorphistischen Einkleidungen die wahrhaft philosophischen und speculativen Gedanken des Leibnitz herauszufinden wußten, haben dieß schon früher anerkannt; und auch in der neuesten Zeit haben deutsche und französische Kritiker darauf aufmerksam gemacht; Vergl. z. B. Amand Saintes Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa. Paris, 1842. S. 226 folg.

** Wir dürfen (besonders auch noch im Rückblick auf Malebranche) dem eigenen Nachdenken und Urtheil der Leser die Entscheidung der Frage überlassen, wie viele im strengen Sinne *eigenthümliche* Gedanken Leibnitz in seinem System niedergelegt habe? Vergl. meine Schrift: die Leibnitz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie. Tübingen 1822.

Digitized by Google

Bayle, geb. 1647 zu Carla, in der Grafſchaft Foix, Sohn eines reformirten Predigers. Als er in Toulouſe ſtudirte, gieng er, unter der Leitung der Jeſuiten, zur katholiſchen Kirche über, kehrte aber zur reformirten Kirche zurück und flüchtete ſich deßhalb nach Genf. Im J. 1676 wurde er zu Sedan, und, nachdem dieſe Univerſität in Folge der gegen die Hugenotten ergriffenen Maßregeln aufgehoben worden war, im J. 1681 zu Rotterdam Lehrer der Philoſophie. Aber auch dieſe Stelle verlor er bald wieder und benützte nun ſeine Muße zu literariſchen Arbeiten; er ſtarb im J. 1706. Unter ſeinen Schriften hat das allgemeinſte und ein bleibendes wiſſenſchaftliches und literariſches Intereſſe ſein Dictionnaire historique et critique; die erſte Ausgabe erſchien zu Rotterdam 1696, eine zweite faſt um das Doppelte vermehrte 1702, die beſte Ausgabe iſt die zu Amſterdam 1740 in vier Foliobänden. Alle ſeine übrigen Schriften anzuführen, von ſeinem ganzen literariſchen Wirken ausführliche Nachricht zu geben, iſt hier nicht möglich, liegt auch nicht in dem Zwecke und in der Abſicht dieſer unſerer geſchichtlichen Darſtellungen;* wir beſchränken uns darauf, den Geiſt ſeiner Schriften und ſeine wiſſenſchaftliche Tendenz im Allgemeinen, ſoweit ſie ein Moment der Philoſophie und ihrer geſchichtlichen Bewegung waren, zu bezeichnen. Die Natur hatte ihn mit einem ungewöhnlich lebhaften und beweglichen, das Verſchiedenartigſte mit gleicher Leichtigkeit auffaſſenden und ſich aneignenden Geiſte, mit ſeltenem Scharfſinn und Witz ausgerüſtet und ſchien ihn eigentlich dazu beſtimmt zu haben, das philoſophiſche Denken und Forſchen durch gewandte Kritik und ſchonungsloſe Skepſis zu beunruhigen, in Spannung und Thätigkeit zu erhalten. Nachdem er Vernunft und Offenbarung entzweit und dieſer einen ſcheinbaren Triumph bereitet hat, greift er die Religion ſelbſt mit den Waffen der ſkeptiſchen Kritik an, und weiß keine andere Rettungsmittel anzugeben als die natürliche Unwiſſenheit und die Neigung zu entſcheidenden Urtheilen, die Macht der Erziehung und die Kraft der Gnade in den Gläubigen. Eine beſondere Lehre, an welcher er ſeinen Skepticismus übte, war die vom Böſen und ſeinem Verhältniſſe zu Gott und göttlicher Weltregierung;

* Vergl. L. Feuerbach Pierre Bayle, Ansbach 1838.

Digitized by Google

und dieß war es, was die Theodice von Leibnitz (deren Ausgabe er aber nicht mehr erlebte) hervorrief.

Aus derselben Veranlassung hatte noch früher, als Leibnitz, der englische Bischoff, Wilhelm King in seiner Schrift: de Origine mali, London 1702 eine Theodice versucht. Der Gang und Inhalt dieses Versuches ist im Wesentlichen folgender:

Die Begriffe, die unseren sinnlichen Wahrnehmungen zum Grunde liegen, sind die Begriffe von Bewegung, Materie und Raum. Diese sind nicht von sich, setzen also eine erste Ursache als das principium activum voraus. Diese erste Ursache ist Eine, frei, unendlich in ihrem Seyn, in ihrer Macht und Intelligenz, sie handelt nach einem Zweck, und dieser ist Mittheilung ihrer Macht und Güte. Die Welt ist also so vollkommen gemacht, als es der höchsten Macht, Weisheit und Güte möglich war.

Nach diesem geht King zu den Untersuchungen über den Ursprung des Uebels fort.

Gut und Uebel sind relative Begriffe. Gut ist nämlich, was sich selbst oder anderen angemessen ist; übel dagegen, was irgend einen von Gott den Wesen eingepflanzten Trieb täuscht, was ein Wesen zwingt, zu thun oder zu leiden, was es nicht will.

Dieses Uebel ist dreifach:

1) Das Uebel der Unvollkommenheit,

2) das natürliche, und

3) das moralische.

King will nun zeigen, dieses dreifache Uebel stimme nicht nur mit der höchsten Weisheit, Güte und Macht überein, sondern entspringe sogar nothwendig aus ihnen.

Dieß zeigt er von der Unvollkommenheit zunächst so:

Was ist, hat das Seyn von Gott, und es kann nichts anders oder größer seyn, als er gegeben hat. Auch die göttliche Allmacht konnte die Creaturen nicht absolut vollkommen erschaffen, denn eine absolut vollkommene Creatur ist ein Widerspruch. Freilich konnte Gott des Schaffens sich enthalten, sich selbst genügend und vollkommen in alle Ewigkeit allein bleiben. Aber seine unendliche Güte ertrug dieses nicht, sie trieb ihn, Dinge außer sich zu schaffen. Da diese nicht vollkommen seyn konnten, so wollte die göttliche Güte lieber unvollkommene, als keine. Also

Digitized by Google

das Daseyn (unvollkommener) Creaturen ist Folge der göttlichen Güte. Diese Unvollkommenheit der Creatur mußte in Absicht auf den Grad und die Qualität unendliche Abstufungen und Verschiedenheiten haben, die auch allein durch den göttlichen Willen bestimmt und begränzt werden konnten.

Die Betrachtungen über das natürliche Uebel können wir nicht ins Einzelne verfolgen. Wir heben nur die Gedanken heraus, daß wir über die Unvollkommenheit des Einzelnen nicht urtheilen können, weil wir das Ganze nicht kennen, daß es ungereimt, Verblendung des Hochmuthes und der Unwissenheit sey, wenn man glaubt, dasjenige sey in der Welt umsonst, was nicht unmittelbar dem menschlichen Nutzen dient.

Im Allgemeinen dreht sich dieser Theil der Theodice um die Reflexion, daß Gott das geringere Uebel dem größeren vorgezogen habe, welches darin bestände, daß gar keine Geschöpfe wären.

Am Schlusse erhebt sich King zu folgender Betrachtung:

Die Welt ist zu begreifen als Ein System, von welchem die einzelnen Dinge Theile und Glieder sind, und in welchem Jedes seine Stelle und seinen Beruf hat. Nichts ist in dem Ganzen überflüssig oder unnütz, und damit Alles um so inniger mit einander verbunden werde, genügt Nichts sich selbst, sondern wie es anderen dient, so bedarf es auch der anderen.

Wenn wir auf diese Weise die Welt als Ein Ganzes betrachten und alle ihre Glieder und Zeiten mit einander vergleichen; so müssen wir glauben, durch größere oder geringere Vollkommenheit des Einzelnen hätte das Ganze nicht vollkommener werden können.

Die Creatur stammt von Gott, als dem vollkommensten Vater, und von dem Nichts, als der Mutter; alles Endliche hat also Theil an dem Nichts und außer ihren Gränzen sind die endlichen Dinge Nichts.

Die Schwierigkeit also: woher das Uebel? ist nicht unauflöslich. Denn das Uebel entspringt aus der Natur und Anlage der erschaffenen Dinge selbst und konnte ohne Widerspruch nicht vermieden werden.

Am interessantesten ist die Betrachtung des moralischen Uebels.

Digitized by Google

Es soll der Ursprung desselben untersucht werden, ob es auch aus der nothwendigen Unvollkommenheit der Creaturen entspringe.

Unter dem moralischen Uebel versteht aber King dasjenige Uebel, was uns oder anderen aus schlecht getroffener Wahl (ex electionibus perperam factis) hervorgeht.

Darum schickt er Betrachtungen über die Natur der Wahl (natura electionum) voraus, d. h. über die Freiheit, welche gleichfalls viele interessante und lehrreiche Gedanken enthalten.

Er unterscheidet zwei Theorien; nach der einen besteht die Freiheit in der Unabhängigkeit zwar von dem äußeren Zwange, aber nicht von der inneren Nöthigung; nach der anderen ist die Freiheit: Unabhängigkeit von beiden. Die erstere erläutert er so: wir haben gewisse natürliche Triebe, die auf unsere Erhaltung berechnet sind; was mit denselben übereinstimmt, ist gut, was ihnen widerstreitet, übel. Wir haben dann aber auch Verstand oder Vernunft, um das Gute und das Uebel von einander zu unterscheiden. In Folge dieser verständigen Betrachtung giebt es drei Arten des Guten, das Angenehme, was unmittelbar durch seine Gegenwart den Trieb befriedigt; das Nützliche, was mittelbar und entfernt zur Befriedigung des Triebes dient; das *Honestum*, was nach vernünftiger Ueberlegung und Berechnung aller Triebe, der Gegenwart und der Zukunft die größte, gewisse und dauernde Annehmlichkeit giebt.

Die Freiheit besteht in dem Vermögen, von diesen Gütern dasjenige zu wählen, welches uns am besten gefällt, und diejenigen Handlungen hervorzurufen, welche die eigene Vernunft am meisten billiget; denn wer im Thun und Lassen dem eigenen Urtheile folgen kann, der ist frei. Das Wollen oder Nichtwollen aber wird nicht von dem Willen selbst bestimmt, sondern von dem Guten oder dem Uebel, sofern es von dem Verstande oder von den Sinnen erkannt wird; d. h. von einer inneren Nöthigung.

Die Folgen dieser Theorie entwickelt nun King so:

Nach dieser Theorie kann in der Natur nichts anders geschehen, als es geschieht; es geschieht auch nichts anders, als es geschehen sollte; denn was nicht anders geschehen konnte, geschieht so, wie es geschehen sollte; die schlechte Wahl ist

Digitized by Google

eine ſolche, die dem Wählenden oder anderen ſchadet, d. h. der Begriff des Böſen löst ſich in den Begriff des Schädlichen auf. Alles Uebel iſt ein natürliches, aus natürlichen und nothwendigen Gründen hervorgehend, inſofern ein Unglück, aber keine Schuld oder kein Vergehen; der Unterſchied zwiſchen natürlichem und moraliſchem Uebel iſt aufgehoben. Wenn alſo Diebſtahl, Meineid u. ſ. w. für *ſchändlich* erklärt werden, ſo geſchieht das nicht, weil dieſe Handlungen an ſich ſchändlich ſind, ſondern weil jenes Urtheil ein Grund ſeyn kann, wodurch die Menſchen von ſolchen Handlungen abgehalten werden. Uebelthäter werden geſtraft, nicht *weil* ſie es *verdient haben*, ſondern weil die Strafen *nützliche Mittel* ſind, die Laſter im Zaum zu halten. Daß dennoch die Menſchen noch ſündigen, erklärt ſich auf dieſelbe Weiſe, wie die Erſcheinung, daß Menſchen trotz dem Gebrauche von Arzneien noch ſterben. Dankbarkeit iſt Pflicht, nicht in Beziehung auf erhaltene Wohlthaten, ſondern um zu fernerem Wohlwollen geneigt zu machen. Endlich iſt Glückſeligkeit unerreichbar, weil ſie in dem vollkommenen Genuß der unſern Trieben angemeſſenen Gegenſtände beſtehen ſoll, dieſe aber nicht in unſerer Gewalt ſind.

Nachdem King dieſe Folgen aus jener Theorie entwickelt hat, bemerkt er zwar, ſie ſeyen hart, den gemeinen Begriffen der Menſchen widerſtreitend und können nur zu großem Verderben der menſchlichen Geſellſchaft geglaubt werden; er geſteht dann aber auch wieder, daß es bedenklich ſey, gegen eine Theorie aus ihren Conſequenzen zu argumentiren, da Vieles wahr ſeyn könne, was ſehr harte Conſequenzen habe, auch in der Ableitung der Conſequenzen man ſich ſo leicht irre.

Hierauf entwickelt er die andere Theorie, nach welcher die Freiheit in der Unabhängigkeit nicht nur von dem äußeren Zwang, ſondern auch von der inneren Nöthigung beſtehen ſoll.

Er ſagt: dieſe Theorie habe ungefähr dieſelben Begriffe vom Guten, nur das Honestum beziehe ſich nicht ſowohl auf die natürlichen Triebe, als vielmehr auf die Pflicht, womit der Menſch der Gottheit, ſich ſelbſt und anderen verbunden ſey, als Glied einer intellectuellen Gemeinſchaft; in Beziehung auf dieſe Pflicht, nicht in Beziehung auf die natürlichen Triebe müſſe über die Angemeſſenheit der Handlungen geurtheilt werden.

Digitized by Google

Die Wahl gehe aus dem Willen selbst hervor, indem dieser sich selbst zum Wollen bestimme. Zwar gebe es ein höchstes Gut, das wir auf natürliche und nothwendige Weise begehren und nicht verschmähen können, wenn es von dem Verstande gehörig vorgestellt werde. Aber in Beziehung auf die einzelnen Gegenstände und Handlungen stehe es in unserer Willkür, sie uns als gut oder übel vorzustellen und daher so oder anders zu handeln. In dieser Beziehung sey unser Wille indifferent und darin bestehe die Freiheit.

Merkwürdig ist das Geständniß, welches King ablegt, daß dieser Begriff von der Freiheit zwar den gewöhnlichen Meinungen oder Vorstellungen der Menschen und der Erfahrung angemessen sey, bei demselben aber Einiges angenommen und nicht mit gehöriger Deutlichkeit erklärt werde.

Diese Theorie, sagt King, nimmt an, der Wille bestimme sich; aber sie erklärt nicht, wie dieß möglich sey und welchen Nutzen ein solches Vermögen habe. Ja es scheine den Menschen mehr zu schaden, als zu nützen. Das Gute nämlich, wornach unser Wille streben soll, liegt in den Dingen selbst und in ihrer Verbindung mit dem höchsten Gute; dieses Gute soll der Verstand anzeigen, und besser stände es um den Menschen, wenn er einem solchen Urtheile nothwendig folgen müßte, als wenn er dasselbe durch seinen Willen suspendiren kann. Der Ruhm, es frei gewählt zu haben, ist nicht soviel werth, als die Gewißheit der Wahl. Sagt man, ja der Verstand sey in vielen Fällen zweifelhaft und erkenne nicht das Beste, und eben in solchen Fällen finde die Freiheit statt, so ist zu bemerken, daß dann bei der Freiheit auch keine Hilfe ist. Sie vermag nicht, das Bessere zu finden, und, ist Alles gleichgültig, so ist es ja einerlei, was wir thun. Also in solchen Fällen hat die Freiheit keinen Nutzen, ja sie ist für eine Unvollkommenheit zu halten, die aus einer Unvollkommenheit des Verstandes entspringt. Das Gute wird durch unsere Triebe bestimmt, das Nützliche und das Honestum von dem Verstande oder von der Vernunft beurtheilt; die freie Willkür hat also keinen Zweck; denn entweder folgt unser Wille dem Urtheile der Vernunft gewiß und nothwendig, dann ist er nicht frei, oder er folgt ihr nicht nothwendig, dann wäre es besser, wir hätten ihn nicht, denn er verkehrt nur Alles und

Digitized by Google

stört die Ordnung der Vernunft, welche doch die beste ist. Endlich nimmt die Theorie an, das Urtheil des Verstandes über die Güte einer Sache sey die Bedingung, ohne welche der Wille sich nicht auf das Object richtet. Nehmen wir nun an, der Verstand habe für gut erkannt, eine Handlung zu vollbringen, für übel, sie zu unterlassen, so würde also der Wille, wenn er bei diesem Urtheile die Handlung doch unterlassen kann, ins Uebel gerathen, wenn er es nicht kann, würde er nicht frei seyn. Sagt man: ja der Wille könne das Urtheil des Verstandes ändern, so geräth er ja auch wieder ins Uebel; und auf diese Weise wird die ganze Theorie umgestoßen.

In Beziehung auf diese Schwierigkeiten, welche die besagte Theorie hat, versucht King einen anderen Begriff von Freiheit und Wahl aufzustellen.

Diesen construirt er so:

Wir haben von Natur gewisse Vermögen, Fähigkeiten und Triebe, in deren angemessener Beschäftigung und Uebung unsere Glückseligkeit besteht. Diese Fähigkeiten sind zum Theil von der Art, daß sie von der Gegenwart der ihnen angemessenen Objecte erregt und bestimmt werden.

Wären nun alle Fähigkeiten von dieser Art, so wäre die Freiheit eine Unvollkommenheit, und viel besser stände es mit dem Menschen, wenn sie ihm nicht zu Theil geworden wäre. Aber es läßt sich auch ein solches Vermögen denken, das gegen die Objecte, in Beziehung auf welche es sich äußern kann, gleichgültig ist; ein solches Vermögen würde nicht durch Lust und Unlust bestimmt werden, sondern eine Sache sich erst dadurch angemessen machen, daß es sich darauf richtet, es müßte sich, weil es gegen alle Objecte gleichgültig ist, aus sich selbst bestimmen; *ein solches Vermögen ist die Freiheit*, und *eine solche Bestimmung ist Wahl*. Diese Freiheit wählt die Dinge nicht, weil sie gut sind, sondern die Dinge sind gut, weil die Freiheit sie wählt; der Grund der Wahl liegt also einzig und allein in dem Vermögen selbst, und in einer solchen Wahl die eigenthümliche Befriedigung und Lust des Vermögens.

Ob aber ein solches Vermögen der Freiheit und der freien Wahl auch wirklich ist?

Ein solches Vermögen kommt der Gottheit wirklich zu; Gott

hat keinen Trieb und keine Begierde, vor seiner Wahl ist Nichts gut und Nichts übel; von außen kann er nicht bestimmt werden, er bestimmt also sich selbst, und was gut ist, ist es erst in Folge seiner Wahl. Dieses sein Vermögen konnte Gott mittheilen und hat es mitgetheilt den Menschen.

King beweist diesen Satz daraus, weil wir das unmittelbare Bewußtseyn der Freiheit haben, uns gewisse Handlungen zurechnen und die Folgen derselben von ganz anderen Gefühlen begleitet werden, als die Folgen von fremden Handlungen oder natürlichen Wirkungen, daß wir unseren natürlichen Trieben, unseren Gefühlen und unserer Vernunft widerstreben und daran ein Wohlgefallen haben können, daß der Wille über den Verstand herrschen und seine Urtheile über Gut und Bös, Wahr und Falsch leiten kann.

Mit dieser Freiheit stehen wir Gott näher, gehören mehr uns selbst und sind um unserer willen gemacht (Selbstzweck), sind edler und vollkommener, als die anderen unfreien Wesen, die Gott den freien dienstbar gemacht hat. In dieser Freiheit, als der höchsten Vollkommenheit, die Gott einem erschaffenen Wesen mittheilen konnte, liegt daher auch unsere Glückseligkeit.

Aber wie ist nun die freie Wahl des Bösen mit der göttlichen Macht und Güte zu vereinigen? King untersucht, ob es nicht ein größerer Nachtheil für das Ganze gewesen wäre, den Mißbrauch der Freiheit zu verhindern, als zuzulassen?

Gott konnte ihn verhindern,

1) wenn er kein freies Wesen erschuf,
2) wenn er den freien Willen der Kreatur durch seine Allmacht an der Wahl des Bösen hinderte,
3) wenn er den Menschen in einen anderen Zustand versetzte, wo er gegen alle Veranlassungen und Versuchungen zur Sünde gesichert wäre.

Im ersten Falle aber wäre die Welt unvollkommen, eine bloße Maschine, die keine Handlung und keinen Gedanken aus sich hervorrufen könnte, sondern ganz in sich stupidum et brutum wäre. Nur zwischen freien Wesen und Gott findet das moralische Band der gegenseitigen Liebe statt. *

* Est quoddam commercium inter Deum et opera ejus libertate donata, locus et foederi cuidam et mutuo amori, est enim ex utraque

Digitized by Google

Im anderen Falle würde Gott sich selbst zuwiderhandeln, die Natur der freien Wesen aufheben, unser Bewußtseyn der Freiheit zerstören, sich die eigenthümliche Wirksamkeit seiner Weisheit, die in der Regierung freier Wesen offenbar wird, zerstören.

Im dritten Falle sollte also die Erde blos der Wohnplatz unvernünftiger Wesen seyn, ja der Begriff des Menschen wäre aufgehoben.

So suchte King die Uebel der Welt überhaupt und das moralische insbesondere mit der Idee Gottes zu vereinbaren und der Leser wird sich wohl kaum enthalten können, diese Theodice mit der Leibnitz'schen zu vergleichen; dem Urtheile, welches aus dieser Vergleichung sich ergeben möchte, wollen wir nicht vorgreifen.

Ein anderer mit der Theorie eng zusammenhängender Gegenstand, das Problem von der menschlichen Freiheit, wurde zwischen dem englischen Geistlichen Samuel Clarke, mit dem auch Leibnitz in einen Streit verwickelt wurde, und Anton Collins ausführlicher verhandelt (vrgl. S. 134).

Collins geht von folgenden Erklärungen aus: der Mensch ist ein nothwendig handelndes Wesen, wenn seine Handlungen durch die vorangehenden Ursachen so bestimmt werden, daß keine derselben anders werden konnte, als sie wurde, und keine anders werden kann, als sie werden muß. Im Gegentheil ist der Mensch ein frei-handelndes Wesen, wenn er ein Vermögen hat, zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen die eine oder eine ganz verschiedene Handlung zu verrichten, oder wenn er nicht genöthiget ist, in diesem Augenblicke, unter diesen Umständen, also unter dem Einflusse dieser Ursachen dasjenige zu thun, was er thut, wenn es ihm nicht unmöglich ist, ein anderes zu thun. So bestimmt er die Streitfrage und bemerkt, daß es sich also hier um eine innere Thatsache handle, und es sonach wohl natürlich sey, zunächst auf die eigene Erfahrung zu merken. Da sich aber gerade auch die Vertheidiger der Freiheit mit so vieler Zuversicht auf die Erfahrung berufen, so

parte quaedam actio, qua beneficia opificis creatura quodammodo rependat, saltem agnoscat, et si quid in opificio divino Deo gratum concipiatur, hoc certe erit.

Digitized by Google

ſchickt er einige Bemerkungen über dieſen Beweis aus der Erfahrung voran und will dann erſt auf die Erfahrung ſelbſt kommen.

Der gemeine Mann, erzogen in dem Vorurtheil, daß er frei ſey, begnügt ſich, um ſich in dieſem Glauben zu beſtätigen und Anderen die Freiheit ſeiner Handlungen zu beweiſen, mit der Berufung, daß er ſich frei fühle. Dieß iſt der Irrthum der meiſten Menſchen, der ſeinen Grund darin hat, daß ſie entweder auf die Urſachen ihrer Handlungen gar nicht aufmerkſam ſind oder dieſelben in unbedeutenden Fällen wenigſtens nicht bemerken. Hiezu kommt, daß ſolche Menſchen oft die Handlungen, die ſie begangen haben, ſpäter bereuen; und, weil ſie in dieſer Stimmung kein Motiv zu dieſen Handlungen fühlen, ſo ſchließen ſie, daß ſie die Handlungen auch zu der Zeit, wo ſie dieſelben begiengen, hätten unterlaſſen können; daß ſie von der Nothwendigkeit, ſie zu begehen, ebenſo frei geweſen ſeyen, als von äußeren Hinderniſſen unbeſchränkt. Außerdem wiſſen ſie, daß ſie ihren Entſchluß oft ändern, daß ſie wählen können und wirklich wählen, daß ſie häufig überlegen und ſonach in Beziehung auf das Urtheil über gewiſſe Sätze oder auf die Wahl zwiſchen verſchiedenen Gegenſtänden ſich in einem gewiſſen Zuſtand der Gleichgültigkeit oder Unentſchiedenheit befinden. Dieß ſind die alltäglichen Erfahrungen, durch welche der Menſch getäuſcht wird, welche er für Zeugniſſe einer von Nothwendigkeit unabhängigen Freiheit annimmt. Fragt man die Menſchen, ob ſie ſich für frei halten, ſo antworten ſie ohne Bedenken: Ja! und nehmen gar keinen Anſtand, irgend eine der genannten Erfahrungen als Beweis anzuführen; Nichts beweist nach ihnen ihre Freiheit beſſer, als das Vermögen, das ſie haben, zu thun, was ſie wählen oder wollen. Faſt dieſelbe Sprache führen die Philoſophen und die Theologen; ſie berufen ſich auch auf die Erfahrung, aber einige erklären dabei die Freiheit auf eine Weiſe, daß ihre Erklärung ebenſowohl auf die Nothwendigkeit und das Fatum der Alten paſſen könnte; andere berufen ſich auf die große Dunkelheit, welche die Frage von der Freiheit habe; andere endlich geben zu, daß die Nothwendigkeit mit der Erfahrung übereinſtimme, aber wegen der Schwierigkeiten, welche nach ihrer Einbildung das Syſtem der Nothwendigkeit hat, entſcheiden ſie ſich doch für die Freiheit. Aus allem dieſen zieht Collins den

Digitized by Google

Schluß, daß aus der Erfahrung die Freiheit nicht bewiesen werden könne, denn diese gebe entweder unbefriedigende oder gar widersprechende Zeugnisse. Um so nothwendiger sey es, in eine ernstliche und gründliche Untersuchung der verschiedenen geistigen Thätigkeiten der Menschen einzugehen. Diese sind die Vorstellung der Ideen, das Urtheil, der Wille, das Vermögen zu handeln, d. h. dasjenige, was wir wollen, auszuführen.

Was nun die Vorstellung der Ideen betrifft, so beweisen uns alle Umstände, daß sie nicht freiwillig, also nothwendig ist. Alle unsere Ideen, sowohl diejenigen, die von den Sinnen kommen, als diejenigen, die aus der Reflexion entspringen, bieten sich uns dar, wir mögen wollen oder nicht, so daß es nicht in unserer Macht steht, sie zurückzuweisen. Ebensowenig ist das Urtheil unwillkürlich. Jeder Satz erscheint mir entweder als evident durch sich selbst oder in Folge gewisser Beweise, oder als wahrscheinlich oder als unwahrscheinlich, oder als zweifelhaft oder als falsch. Dieses kann ich nicht ändern. Wer glaubt, es stehe bei ihm, in seiner Willkür, einen Satz, ob er ihm wohl als evident erscheint, doch nicht für evident zu halten, weiß nicht, was er sagt. Wie das Urtheil durch die Wahrheit und Falschheit oder den Anschein derselben nothwendig bestimmt wird, so wird der Wille nothwendig bestimmt durch das, was als gut oder als übel erscheint. Wollte man annehmen, daß ein empfindendes Wesen das Gute verwerfen, das Uebel wählen könne, so hieße das behaupten: das Wesen habe keine Empfindung; denn jeder Mensch, der seine Sinne hat, sucht, vermöge eines Naturgesetzes, sein Vergnügen und sein Glück, flieht den Schmerz und das Unglück; selbst in demjenigen Augenblicke, wo er sich zu Handlungen hinreißen läßt, welche traurige Folgen für ihn haben können. So wäre also das Vermögen, dasjenige, was man will, auszuführen, noch übrig. Sind unsere Handlungen frei? — fragt man (so entscheidet Collins diesen Gegenstand) die Erfahrung, so wird man ohne Mühe erkennen, daß unsere Handlungen, wie sie in ihrem Prinzipe, nämlich im Willen, nothwendig sind, so auch an und für sich betrachtet. In allen Handlungen, wozu uns unser Wille treibt, fühlen wir uns genöthiget, dieselben zu thun, es sey denn, daß ein fremdes Hinderniß uns daran hindert; aber im Falle solcher Ereignisse

sind wir genöthiget, die Handlung zu unterlassen oder zu unterbrechen; und wenn wir, nachdem wir eine Handlung angefangen, unseren Willen ändern, so hat dieß seinen Grund darin, daß wir nothwendig bestimmt sind, die Handlung zu unterbrechen und eine neue Wahl vorzunehmen. Will man einen weiteren Beweis für die Nothwendigkeit unserer Handlungen aus der Erfahrung, so vergleiche man einmal die Handlungen derjenigen Wesen, die Empfindung und einen geringeren Grad von Intelligenz haben, als wir, mit den Handlungen der Menschen. Jederman giebt zu, daß die Thiere nothwendig handelnde Wesen sind; nun ist es aber auch gewiß, daß man zwischen ihren und unseren Handlungen keinen solchen Unterschied bemerkt, der uns zu der Behauptung berechtigte, wir seyen freie Wesen, während sie nothwendig handelnde sind. Freilich hat der Mensch mehr Erkenntniß, als ein Thier; es ist wahr, daß er für das Vergnügen empfindlicher ist, und daß er außer den angenehmen Empfindungen, die er mit den Thieren gemein hat, noch die Empfindungen der Tugend und Ehre hat, auch wird er von den abwesenden Gegenständen und der Zukunft mehr afficirt; aber alle diese Fähigkeiten, alle diese Vermögen sind dem Wesen nach in dem Menschen und dem Thiere dieselben und nur dem Grade nach verschieden, und schließen ebendeßwegen keine Kraft der Freiheit in sich; diese graduellen Verschiedenheiten, welche in dem Wesen nichts ändern, können zwischen dem Menschen und dem Thiere, d. h. zwischen zwei empfindenden Wesen keinen solchen Unterschied begründen, wie zwischen einem frei- und einem nothwendig-handelnden Wesen stattfindet, so wenig die graduelle Verschiedenheit der Thiere von einander in Beziehung auf ihre Vermögen und Organe irgend einen Einfluß auf die Natur und das Wesen ihrer Handlungen haben kann. Ein neuer Grund, welcher unwiderstehlich beweist, daß der Mensch ein nothwendig handelndes Wesen ist, ist der, daß alle seine Handlungen einen Anfang haben; Alles aber, was einen Anfang hat, muß eine Ursache haben und jede Ursache wirkt nothwendig. In der That, wenn es möglich wäre, daß irgend Etwas in der Welt einen Anfang und doch keine Ursache hätte, so würde ja das Nichts Etwas hervorbringen. Auf der anderen Seite, wenn eine Ursache nicht nothwendig das wirkt, was sie wirkt, so giebt es keine reellen

Digitized by Google

Ursachen mehr in der Welt. Sobald die Ursachen nicht mehr nothwendige sind, können sie auch nicht mehr bestimmte Wirkungen hervorbringen; sie sind indifferent, und mit diesem Satze kommt man auf das System des Zufalls; daher denn auch, bemerkt Collins, die Freiheit oft gerade von den Atheisten behauptet und vertheidiget worden ist, die Nothwendigkeit dagegen aller Dinge gerade von den Religiösen. Wenn die Vertheidiger der Freiheit nicht müde werden, sie als eine der größten Vollkommenheiten zu preisen, so kann man dagegen zeigen, daß die Freiheit oft viel eher eine Unvollkommenheit ist, als eine Vollkommenheit, die Nothwendigkeit dagegen eine Vollkommenheit. Um dieses zu beweisen, geht Collins verschiedene Erklärungen, die man von der Freiheit gegeben, durch, und zeigt, daß namentlich durch die Lehre von der Indifferenz der Willkür der Gebrauch unserer Sinne und unserer Vernunft aufgehoben werde. Ferner beruft sich Collins, um die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen zu beweisen, auf die Gewißheit des göttlichen Vorherwissens. Diese Eigenschaft des höchsten Wesens setzt voraus, daß alle künftige Dinge gewiß existiren müssen, zu einer solchen Zeit, in einer solchen Ordnung, unter solchen Umständen, und nicht anders. Denn wären die künftigen Dinge zufällig oder ungewiß, hingen sie von der freien Willkür der Menschen ab, könnten sie ebensowohl geschehen als nicht geschehen, so könnte ja ihre gewisse Existenz nicht Gegenstand des göttlichen Vorherwissens seyn, weil die Erkenntniß von der Gewißheit eines ungewissen Ereignisses etwas Widersprechendes ist. Gott könnte in diesem Falle Nichts thun, als die Existenz dieser Dinge vermuthen oder errathen. Wenn nun aber das göttliche Vorherwissen die gewisse Existenz der künftigen Dinge voraussetzt, so setzt sie ihre nothwendige Existenz voraus. In der That, Gott könnte die gewisse Existenz der Dinge nicht vorher wissen, wenn diese Existenz nicht die Wirkung seines obersten Willens wäre, oder wenigstens von Ursachen abhinge, die in der Natur der Dinge liegen. Wenn er die Existenz vorausieht, weil sie die Wirkung seines höchsten Willens ist, so macht also sein Beschluß diese Existenz nothwendig; sieht er die Existenz voraus, weil sie von Ursachen abhängt, die in der Natur der Dinge liegen, so ist sie auch nothwendig. Ferner ein anderes Argument ist genommen von

Digitized by Google

dem Wesen der Strafen und Belohnungen, die man täglich in der menschlichen Gesellschaft zu ihrem größten Nutzen braucht. Es ist doch außer Zweifel, wenn der Mensch nicht ein nothwendig handelndes Wesen ist, das durch Lust und Unlust bestimmt wird, d. h. wenn diese Empfindungen nicht die bestimmenden Ursachen seines Willens sind, so haben die Belohnungen und Strafen, die man als die Basis der gesellschaftlichen Ordnung betrachten muß, gar keinen Zweck. Endlich behaupte ich, wenn der Mensch nicht ein nothwendig handelndes Wesen ist, das durch Lust oder Unlust bestimmt wird, so fällt aller Unterschied zwischen Moralität und Immoralität seiner Handlungen, zwischen Tugend und Laster hinweg; der Mensch verliert die Eigenschaft eines moralischen Wesens. Die Moralität oder die Tugend bezieht sich nämlich einzig und allein auf Handlungen, die ihrer Natur und ihrem ganzen Charakter nach befriedigend, angenehm oder angemessen sind; die Immoralität oder das Laster dagegen auf solche, die ihrer Natur und ihrem ganzen Charakter nach unangemessen und unangenehm sind. Der Mensch muß von Lust oder Unlust afficirt werden, wenn man die Moralität erkennen und von der Immoralität unterscheiden will, wenn er irgend einen Beweggrund haben soll, die Moralität oder die Tugend zu üben, denn außer der Lust und der Unlust giebt es kein Motiv, das den Menschen zu einer gewissen Handlung treiben oder davon ablenken könnte. Mit Einem Worte: je mehr der Mensch im Stande ist, diejenigen Handlungen zu unterscheiden und zu erkennen, die ihm Lust und Unlust verursachen können, desto mehr ist er fähig, Moralität in seine Handlung zu legen.

Daß mit einer solchen Moralität sich der Determinismus vertrage, ja daß der Determinismus allein mit einer solchen Ansicht von Tugend und Laster übereinstimme, ist leicht einzusehen.

Von den Einwürfen gegen den Determinismus, welche Collins selbst anführt und beantwortet, mag hier nur Einer genannt werden:

Wie kann ein Mensch gegen sein eigenes Gewissen handeln und Gewissensbisse oder Reue empfinden, wenn er doch weiß, daß seine Handlungen nothwendig sind und daß er, indem er eine Sünde begieng, das Beste zu thun glaubte.

Die Antwort ist diese: Da unser Gewissen nichts Anderes

Digitized by Google

ist, als unser Urtheil über unsere Handlungen in Beziehung auf eine gewisse Regel, so können wir allerdings in dem Augenblicke, da wir eine böse Handlung begehen, das Gefühl haben, daß wir gegen jene Regel handeln, und daher die Handlung mit einem gewissen Widerstreben verrichten, welches Widerstreben jedoch nicht hinreichend ist, uns davon abzuhalten. Haben wir aber die Handlung vollendet, so können wir nicht nur urtheilen, daß wir jene Regel verletzt haben, sondern auch sehr bittere Reue empfinden, um der Schande willen, welcher uns die Handlung aussetzt, oder um der Strafe willen, welche sie uns zuzieht, ein Gefühl, das um so stärker ist, weil wir nicht mehr von dem Eindrucke der Lust, die uns verführt hatte, eingenommen sind; da ist es uns dann leid, die Handlung begangen zu haben, wir quälen uns mit geheimen Vorwürfen und in der bitteren Reue wünschen wir, die Handlung nicht begangen zu haben, dieses alles einzig und allein wegen der Folgen, welche die Handlung nach sich zieht. (Diese Erklärung stimmt mit der obigen Ansicht von Moralität und Immoralität der menschlichen Handlungen ganz gut zusammen.)

Dieß ist die Lehre des Collins. Was ihr Clarke entgegensetzte, ist hauptsächlich Folgendes: Er meint, der Begriff eines nothwendig handelnden Wesens enthalte schon einen inneren Widerspruch, denn handeln heiße ja so viel als: der selbstthätige Urheber seiner Wirkungen seyn; was aber nothwendig handle, werde durch ein Anderes, wogegen es sich leidend verhalte, bestimmt. Er giebt sodann zu, daß bei dem Vorstellen, Denken und Urtheilen keine Freiheit stattfinde, sondern Nothwendigkeit, behauptet aber, in dem Wollen sey Freiheit; denn der Wille sey ein Vermögen, eine Handlung selbst anzufangen, sich selbst zu bewegen, und darin bestehe die Freiheit, die, wo das Bewußtseyn des Guten und Bösen sich finde, die moralische sey.

Ob es nun wirklich eine solche Freiheit gebe, darüber könne allerdings aus der Erfahrung nicht entschieden werden, wohl aber aus der Betrachtung: Wenn wir nie zu einer freien Ursache kommen, d. h. zu einer solchen, welche ihre Wirkung selbst anfängt, so muß es also eine unendliche Progression von Bewegungen geben ohne Beweger, eine unendliche Progression von Wirkungen ohne Ursache, von Handlungen ohne ein Handelndes,

Digitized by Google

ein offenbarer Widerſpruch, oder man muß ſagen, die Bewegung exiſtire nothwendig durch ſich ſelbſt.

Dieſe Argumentation (die auch Kant anwendet) iſt allerdings richtig, aber (abgeſehen davon, daß Clarke die freie Urſache als die von einem Anderen nicht beſtimmte dachte) die Frage iſt ja nicht, ob überhaupt eine freie Urſache in der Welt ſey, ſondern beſtimmt, ob der Menſch oder der menſchliche Wille eine ſolche freie Urſache ſey. Was dieſe beſtimmte Frage betrifft, ſo machte Clarke einestheils darauf aufmerkſam, daß Moral und Religion ohne Freiheit nicht beſtehen könne, theils behauptete er, die Vorſtellungen oder Empfindungen können nicht, wie der Determinismus annehme, bewegende Urſachen des Wollens und Handelns ſeyn, denn, wenn ſie den Willen bewegen ſollten, ſo müßten ſie Subſtanzen ſeyn; jene Vorſtellungen und Empfindungen können alſo nur als veranlaſſende Urſachen des Handelns betrachtet werden.

Daß der Streit nicht entſchieden wurde, darüber wird man ſich nicht wundern, wenn man bedenkt, daß ein Hauptpunkt, worauf es in dieſer Lehre ankommt, nämlich der Begriff von dem moraliſchen Weſen des Menſchen noch in einem falſchen Lichte ſtand. Diejenige Anſicht von Moralität vorausgeſetzt, nach welcher ſie in der Wahl des Angenehmen beſteht, hatte man keinen Grund, gegen den Determinismus zu ſtreiten, vielmehr ihn zu behaupten.

Von dem Berichte über dieſe Verhandlungen machen wir einen ſchicklichen Uebergang zur Darſtellung derjenigen wiſſenſchaftlichen Arbeiten, welche ſich in dieſer Zeit auf dem Gebiete des Rationalismus die Begründung und Ausbildung der praktiſchen Philoſophie zur Aufgabe machten (vrgl. S. 146. 134).

Th. Hobbes hatte behauptet, im natürlichen Zuſtand außerhalb der bürgerlichen Geſellſchaft ſey jede Handlung erlaubt, welche dem Zweck der Selbſterhaltung entſpreche oder auch nur nach der ſubjectiven Meinung des Handelnden zu entſprechen ſcheine; innerhalb der bürgerlichen Geſellſchaft aber ſey dasjenige und nur dasjenige gut und recht, was der Herrſcher anordne und befehle. Dieſe Behauptung faßte Rad. Cudworth auf und nahm davon Veranlaſſung, Unterſuchungen über die

Digitized by Google

Frage anzustellen, ob Etwas an sich, seiner inneren Natur und seinem inneren Wesen nach gut und gerecht sey, oder dieß nur durch äußere Autorität werde. Diese Untersuchungen sind in einer Schrift enthalten, die erst nach seinem Tode unter dem Titel: De aeternis et immutabilibus justi et honesti notionibus liber singularis erschien; er nimmt darin auch auf diejenigen Theologen Rücksicht, welche die göttliche Willkür (das liberum Dei arbitrium) für die einzige Norm und Regel des Guten und des Bösen ausgeben. Er will zeigen, wenn es Etwas gebe, was gut oder bös, gerecht oder ungerecht zu nennen ist, so müsse dieß natürlich und unveränderlich (φυσικον και ἀκινητον) seyn; er will sodann das Wesen dieser natürlichen, ewigen, unveränderlichen Gerechtigkeit, ihre Arten und Formen entwickeln. Den ersteren Beweis führt er ganz im Geist der platonischen Philosophie, indem er sich darauf beruft, daß jedes Ding das, was es ist, vermöge eines ewigen und nothwendigen Begriffes, einer ewigen und nothwendigen Idee ist.

William Wollaston (1659 — 1724) sagt in seinem Entwurf der natürlichen Religion, London 1724, die Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, mache den Menschen zum vernünftigen Wesen, und durch das Vermögen, die Wahrheit auch in seinen Handlungen auszudrücken, sey er ein sittliches Wesen; der oberste Grundsatz des sittlichen Handelns sey demnach: so zu handeln, daß jede Handlung Ausdruck eines wahren Gedankens ist — womit also die speculative Idee von der Einheit des Wahren und des Guten ausgesprochen ist.

Einen bedeutenden Moment in der Geschichte des Systemes der praktischen Philosophie als solchen bildet die Theorie des Hugo Grotius (1583 — 1645), * dem übrigens Albericus Gentilis, ein Italiener, der sich wegen seiner Anhänglichkeit an den reformirten Glauben von Italien nach England geflüchtet, in seiner Schrift: De Jure belli, Oxford 1588, vorgearbeitet hatte.

Sein Hauptwerk ist: De Jure belli et pacis, Paris 1625 und folgende Ausgaben. Der Gegenstand derselben ist nicht blos, wie man nach dem Titel glauben könnte, der Krieg und der Friede, auch nicht blos das Völkerrecht, sondern das rechtliche

* Vrgl. Heinrich Luden: Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berlin 1807.

Digitized by Google

Verhältniß überhaupt; um zu bestimmen, wann ein Krieg, d. h. allgemein, der Gebrauch der Gewalt (status per vim certantium, qua tales sunt) im Streite sowohl zwischen Privaten als Staaten rechtmäßig sey, mußte er das rechtliche Verhältniß überhaupt und an sich als solches bestimmen. Dabei bestreitet er nun vor allen Dingen die Ansicht, daß, weil die Menschen von Natur nichts Anderes begehren und anstreben, als ihren Nutzen, auch die sogenannten Rechte je nach den verschiedenen Sitten und Verhältnissen auf verschiedene Weise bestimmt und verändert worden seyen, ein natürliches Recht also nicht statt finde, sondern ein blos conventionelles. Im Gegensatz gegen diese Ansicht macht er geltend, daß zu den natürlichen Trieben des Menschen auch der Trieb zur Gesellschaft gehöre, und zwar zu einer ruhigen, verständig geordneten; die dem menschlichen Verstand angemessene Bewahrung (Hut) der Gesellschaft sey die Quelle des Rechts im eigentlichen Sinne des Wortes (societatis custodia humano intellectui conveniens fons est *ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur*). Dieß bezieht sich auf eine Unterscheidung, die wir bei Grotius zuerst finden, nämlich auf die zwischen dem Rechtlichen und dem Sittlichen. Wenn Andere unter dem natürlichen oder Natur-Recht den Inbegriff alles desjenigen verstanden, was durch das Natur-Gesetz (welches ihnen mit dem Sitten-Gesetz identisch war) vorgeschrieben wird, so will Grotius das Recht im eigentlichen Sinne auf dasjenige beschränkt wissen, was man innerhalb des geselligen Lebens, welches vorausgesetzt wird, dem Anderen schuldig ist. Er behauptet, das natürliche, d. h. in der menschlichen Natur begründete Recht, verstehe man darunter das gesellige (proprie tali nomine appellatum), oder das Recht im weiteren Sinne, habe Realität und Verbindlichkeit, auch wenn man annehme, Gott sey nicht oder bekümmere sich wenigstens um die menschlichen Angelegenheiten nicht. Indessen, weil die menschliche Natur ihre inneren Prinzipien in Folge des göttlichen Willens habe, so lasse sich das natürliche Recht auch in dem göttlichen Willen begründen. Doch unterscheidet er von dem natürlichen Recht, jus *naturale*, das jus *voluntarium, legitimum, constitutum* und theilt dieses in das göttliche und das menschliche, je nachdem es Ausfluß des (positiven, äußerlich geoffenbarten) göttlichen

Digitized by Google

oder eines menschlichen Willens ist; letzteres ist das bürgerliche Recht. Was dieses Recht betreffe, so beruhe die Gültigkeit desselben auf gegenseitiger Willenseinstimmung der Menschen, auf einem Vertrage; da aber die Verbindlichkeit der Verträge auf dem natürlichen Recht beruhe und dieses in der menschlichen Natur begründet sey, so könne man sagen, diese Natur sey auch die Urgroßmutter des bürgerlichen Rechtes.

Dieß sind die Grundideen des Grotius; der Plan, wornach das ganze Werk angelegt ist, ist schon deßwegen nicht klar, weil immer Privat- Staats- und Völkerrecht mit und neben einander abgehandelt werden; die Ausführung ist mit Hinweisungen auf römische und griechische Philosophen, Geschichtschreiber und Dichter, wie auf die Bibel, auf die Profan-Geschichte, wie auf die heilige Geschichte überladen; unverkennbar großen Einfluß hatte auch das römische Recht. Indessen machte das Werk in der gelehrten Welt große Sensation; es erschienen von niederländischen, englischen, französischen und deutschen Gelehrten theils Uebersetzungen, theils Erläuterungen, theils compendiarische Darstellungen (Vergl. Gebaueri Nova Juris naturalis Historia. ed. Klevesahl. Wetzlar 1774). Sie haben für uns auch in geschichtlicher Hinsicht keinen Werth mehr.

Dagegen ist nun in der Geschichte der praktischen Philosophie überhaupt und des Natur-Rechtes insbesondere als eine weitere bedeutende Erscheinung Samuel Puffendorf (Vergl. S. 32) zu erwähnen. Wir wollen theils die Grundlage, die er der praktischen Philosophie giebt, theils seine politischen Grundsätze herausheben.

Der Mensch unterscheidet sich von den Thieren, theils durch seinen Verstand, d. h. durch das Vermögen, die Dinge zu erkennen, zu vergleichen und sich neue Ideen zu bilden; theils auch durch den Willen, d. h. durch des Vermögen, von sich selbst (sponte) zu handeln, so daß er durch keine innere Nöthigung zum Handeln bestimmt wird, sondern selbst der Urheber seiner Handlung ist, und frei zu handeln, so daß er thun oder lassen, wählen oder verwerfen kann.

Was der Mensch mit diesem Verstand und Willen thut, ist eine Handlung, die ihm zugerechnet werden kann. Da diese Handlungen, eben weil sie vom Willen ausgehen, sehr verschieden und wandelbar sind, bedarf es einer Norm, nach

Digitized by Google

der sie eingerichtet werden sollen, damit Ordnung und Schicklichkeit in das menschliche Leben kommt.

Diese Norm heißt Gesetz und dieses ist ein Beschluß (decretum), wodurch der Höhere den ihm Untergeordneten verbindet, nach seinen Vorschriften die Handlungen einzurichten. In Beziehung auf den Urheber ist das Gesetz ein göttliches oder ein menschliches; das göttliche ist entweder das natürliche oder das positive; das menschliche ist immer und durchaus positiv. Das natürliche Gesetz findet P. vermittelst der Erforschung der menschlichen Natur so:

Der Mensch hat mit allen lebendigen Geschöpfen das gemein, daß er sich selbst über Alles liebt, sich selbst auf alle Weise zu erhalten strebt. Aber der Mensch ist an und für sich hilflos und bedürftig, unmächtig, sich ohne fremde menschliche Hilfe zu erhalten, auf der einen Seite sehr geschickt, gegenseitiges Wohl zu befördern, aber auf der anderen Seite auch boshaft, muthwillig, leicht reizbar, ebenso geneigt, als geschickt, dem anderen zu schaden.

Hieraus folgt, daß der Mensch, um sich selbst zu erhalten, gesellig seyn, d. h. sich mit Anderen seines Geschlechtes verbinden und sich gegen sie so betragen muß, daß sie sein Interesse bewahren und befördern wollen.

Die Gesetze dieser Geselligkeit, heißen: natürliche Gesetze und das Grundgesetz der Natur ist demnach: Jeder Mensch soll, soviel an ihm ist, Geselligkeit üben und erhalten. Der Urheber dieses Gesetzes ist Gott. Die Handlungen, wozu der Mensch durch dieses Gesetz verbunden wird, sind die Pflichten; und diese theilen sich nach den Objecten in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen. Die gegen andere Menschen theilt Puffendorf in absolute, die Menschen als Menschen gegen einander zu beobachten haben, und in hypothetische, die sich auf einen bestimmten Zustand der Menschen beziehen. Dieser Zustand ist entweder status naturalis oder adventitius; zu diesem rechnet er die Ehe, das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern, das zwischen Herrn und Dienern, und endlich den status civilis.

Was bewog die Menschen, außer den kleineren Gesellschaften, namentlich der häuslichen Gesellschaft noch die große bürgerliche Gesellschaft zu stiften?

Digitized by Google

Puffendorf weiß keinen anderen Grund anzugeben, als weil die bürgerliche Gesellschaft das einzige zureichende Mittel sey, um die Bosheit der Menschen in Schranken zu halten. Dieß wäre also der Zweck des Staates.

Die Art und Weise, wie Staaten errichtet und eingerichtet werden, beschreibt er so:

Eine bedeutende Menge von Menschen muß sich verbinden und über die zu jenem Zwecke dienlichen Mittel in Uebereinstimmung setzen.

Eine solche Vereinigung des Willens ist jedoch nur möglich, wenn Jeder seinen Willen dem Willen Eines Individuums oder Einer Gemeinschaft unterwirft, und sich verbindlich macht, auch seine Kraft nur nach solchem Willen anzuwenden. Wo eine solche Einheit des Willens und der Kraft ist, da ist der Staat. Der Staat wird also begründet 1) durch einen Vertrag, wodurch die Vielen sich mit einander vereinigen und gegen einander verbindlich machen, ihr Wohl und ihre Sicherheit nach gemeinschaftlichem Beschluß zu besorgen, 2) durch einen Beschluß, wodurch die Form der Regierung bestimmt wird, und 3) durch einen zweiten Vertrag, worin der Regent sich verbindlich macht, die gemeinsame Sicherheit und Wahlfahrt zu besorgen, die Uebrigen ihm Gehorsam versprechen.

Der so begründete Staat ist Eine Person, die ihre Rechte und ihr Eigenthum hat. Der Wille dieser Person äußert sich entweder durch ein Individuum, oder durch eine Versammlung. Theile der höchsten (Staats-) Gewalt sind: die Civil- und Criminal-Gesetzgebung, die Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit, das Recht zu bewaffnen, Krieg und Frieden und Bündnisse zu schließen, die Anstellung von obrigkeitlichen Personen, die Auflage von Steuern, endlich die Errichtung öffentlicher Unterrichts-Anstalten.

Die bürgerliche (Staats-) Gewalt ist in jeder Staatsform die höchste, d. h. in ihrer Ausübung von keinem Menschen abhängig, sondern nach eigenem Urtheil und nach eigener Willkür thätig; ebendarum keinem Menschen verantwortlich, erhaben über alle menschliche und bürgerliche Gesetze, als solche; sie hat endlich eine gewisse Heiligkeit, sodaß die Bürger ihren gesetzlichen Befehlen nicht nur nicht sich widersetzen dürfen, sondern auch ihre

Digitized by Google

Härte geduldig tragen sollen, wie gute Kinder das mürrische Wesen des Vaters. Ja, wenn sie auch atrocissimas injurias intentaverit, soll der Einzelne lieber in der Flucht sein Heil suchen, oder jede Drangsal ausstehen, als das Schwert ziehen, *in durum quidem, sed tamen parentem patriae* (Vergl. S. 111).

Indessen erwähnt Puffendorf doch auch den Unterschied zwischen absoluter und eingeschränkter Monarchie, jedoch nur historisch; er handelt auch von den Pflichten des Staatsoberhaupts, die sich auf die vorhin genannten Functionen der Staatsgewalt beziehen, und aus dem Zwecke des Staats abgeleitet werden. Als das höchste Gesetz für den Regenten stellt auch P. den Satz auf: Salus populi suprema lex esto.

Was nun historisch zu bemerken seyn möchte, ist dieses: Bei Puffendorf ist keine Spur von dem Unterschiede zwischen dem Rechtlichen und dem Sittlichen, den Grotius einführte und geltend machen wollte. Ohne irgend eine Unterscheidung und Sonderung leitet Puffendorf Alles, was der Mensch thun und lassen soll, aus Einem und demselben Prinzip ab. Dieses Prinzip ist der Materie nach zunächst in dem Interesse der Geselligkeit, in Wahrheit aber im Interesse der Selbsterhaltung begründet; denn die Geselligkeit erscheint nur als Mittel der Selbsterhaltung. Die Verbindlichkeit des Grundsatzes kann Puffendorf ohne Gott nicht begreifen; alle Verbindlichkeit geht nach ihm von einem höheren Willen in den ihm untergeordneten über. So wahr diese Idee ist, wenn man sie auf die rechte Weise versteht; so gewiß ist sie bei Puffendorf blos Ausfluß einer juridisch-politischen Ansicht von diesem Verhältnisse; und dieser juridisch-politische Geist hatte überhaupt vielen Einfluß nicht nur auf seine Bearbeitung der praktischen Philosophie, sondern auf die Geschichte der praktischen Philosophie in Deutschland überhaupt, wie er sich ja noch in der Kant'schen Moral nicht verbergen kann.

Mit einem universelleren, zugleich den Interessen des Lebens, sowohl des individuellen, als des allgemeinen, öffentlichen in Staat und Kirche unmittelbar zugewendeten Streben trat Christian Thomasius auf (Vergl. S. 42 folg.).

Zuerst werden seine Urtheile über den Werth und Zweck der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Studien zu erwähnen

Digitized by Google

seyn. Die Gelehrsamkeit, sagt er, ist eine Erkenntniß, wodurch der Mensch geschickt gemacht wird, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden, und dessen wahre oder wahrscheinliche Ursachen anzugeben, um dadurch die eigene und anderer Menschen zeitliche und ewige Glückseligkeit zu befördern. Was weder in dem menschlichen Leben Nutzen hat, noch zur Seligkeit anführt, ist keine Gelehrsamkeit zu nennen. Mit diesem Urtheile, welches sich im Gegensatz gegen die herrschende Ansicht von theologischer wie philosophischer Gelehrsamkeit gebildet hatte, hieng eben darum ein feuriger, leidenschaftlicher Eifer zusammen, die seit Melanchthon herrschend gewordene aristotelische Philosophie, die auch wieder, unter dem Druck der orthodoxen Theologie der Protestanten eine der früheren scholastischen Philosophie ähnliche Gestalt angenommen hatte, zu verdrängen, wie er denn z. B. in seiner Geschichte der Weisheit und Thorheit alle Schmähungen, welche Luther über Aristoteles und seine Schriften ausgestoßen hatte, sammelte, um zu beweisen, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie von den Universitäten verbannt werden müsse. In derselben Absicht beschrieb er in seinen Monats-Gesprächen das Leben des Aristoteles, und concentrirte darin nicht nur alle die verläumderischen Anekdoten, die Franciscus Patricius in seinen Discussionibus peripateticis gesammelt hatte, sondern salzte sie noch mit seinem eigenen spöttischen Witze. Entschieden war seine Abneigung gegen Alles, was ihm blos Gegenstand der Speculation, ohne Anwendbarkeit und Nutzen für das Leben, zu seyn schien. „Ich würde es wahrlich nicht lesen, wenn auch hundert Bände über die Frage geschrieben wären: ob die Bewegung oder das Licht der Sonne erwärmt? oder ob das Licht der Sonne die Ursache der Bewegung, oder diese Bewegung die Ursache vom Lichte sey? Ich würde mich in Einfalt des Lichtes und der Wärme der Sonne bedienen und Andere unterdessen bei einem Kaminfeuer oder Wachslicht darüber disputiren lassen. Ein hungriger Wanderer ißt im Wirthshause die Speise, die ihm vorgesetzt wird und läßt indessen die Philosophen unterschiedener Systeme streiten: ob der Geschmack in der Speise oder in der Zunge stecke? Diese Abneigung gegen Alles, was ihm bloße Spekulation zu seyn schien, führte auf die Abneigung gegen die

Digitized by Google

ganze Metaphysik. Von der Metaphysik, sagt er wieder, habe ich mir eine widerwärtige Impression gemacht, indem ich mir eingebildet, daß die darin enthaltenen Grillen fähig sind, einen gesunden Menschen solchergestalt zu verderben, daß ihm Würmer im Gehirne wachsen, und daß dadurch der meiste Zwiespalt in Religionssachen entstanden und noch erhalten werde. Doch machte er später selbst einen Versuch mit der Metaphysik. Ein Hauptmittel zu seinem Zweck war der Gebrauch der deutschen Sprache beim Lehren und in Schriften, weil er hoffte, auf diesem Wege die Philosophie zum Gemeingut zu machen und vor Ausartung in leere Subtilitäten zu bewahren. Er machte den ersten folgereichen Versuch, eine deutsche Kunstsprache für die Philosophie aufzustellen, indem er die lateinischen terminos in deutsche Wörter übersetzte. Es muß auch damals schon, wie jetzt, übertriebene Sprachreiniger gegeben haben; denn Thomasius zieht die Thorheit, alle fremde Wörter zu verdeutschen, mit vieler Laune durch, indem er das abgeschmackteste in einem Briefe zusammenstellt, den er einen Sohn an seinen Vater von der Universität aus schreiben läßt.

In Absicht auf seine religiöse Ueberzeugung behauptete er dieselbe Freiheit. Einmal hielt er zu den Pietisten und Mystikern (die neben ihm in Halle eine so große Rolle spielten); er kehrte aber bald wieder zurück, und so eifrig er vorher die Mystik empfohlen hatte, so sehr warnte er jetzt vor den verführerischen Blendwerken derselben.

Er sagt, er sehe aus der Kirchengeschichte, daß die mystische Theologie endlich zur scholastischen zurückkehre, auf eine Herrschaft über die Gemüther ausgehe und eine gänzliche Vernichtung der Vernunft bezwecke; er habe wahrgenommen, daß die Mystiker nicht weniger, als die Scholastiker und Cartesianer, von dunkeln, unverständlichen Terminologien Gebrauch machen, in der Aufdeckung fremder Irrthümer unglücklich, unter einander uneinig und denselben Leidenschaften des Neides, der Verläumdungs- und Verketzerungssucht, gleich Andern, unterworfen seyen. Auch habe ihm Locke's Werk über den menschlichen Verstand die Augen über die Schwärmerei geöffnet.

An das Gesagte schließt sich nun sehr einfach seine Eintheilung der Wissenschaften an.

Der Mensch strebt von Natur, Etwas zu wissen. Die

Wissenschaft, welche er durch dieses Streben erlangt, unterscheidet sich theils durch die Erkenntnißquelle, theils durch den Zweck, um dessen willen er sie begehrt. Was den Zweck betrifft, so geht die Wissenschaft entweder auf die ewige Seligkeit, dieß ist die Theologie, oder auf die zeitliche Glückseligkeit, womit sich die drei übrigen Facultäten beschäftigen. Von diesen sind zwei Hauptfacultäten, deren eine sich auf das zeitliche Wohl des Körpers bezieht, die Medicin, die andere auf das zeitliche Wohl der Seele, die Jurisprudenz; beiden untergeordnet und als Werkzeug dienend ist die Philosophie. In Ansehung der Erkenntnißquelle unterscheiden sich die Facultäten so, daß die Theologie allein aus der Offenbarung, die Jurisprudenz aus der Offenbarung und der Vernunft zugleich, die Medicin und Philosophie allein aus der Vernunft schöpfen. Die Philosophie ist daher eine andern Wissenschaften dienende Fertigkeit des Verstandes, Gott, die Geschöpfe, die physischen und moralischen Handlungen der Menschen und deren Ursachen aus dem Lichte der Vernunft zum Nutzen des menschlichen Geschlechtes zu erkennen. (Die ächte Philosophie nennt er Hofphilosophie im Gegensatz gegen die Philosophie der Schulfüchse, d. h. der Aristoteliker und Cartesianer.) Die Philosophie selbst theilt er wieder ein in die Instrumental-Philosophie, und die Haupt-Philosophie. Jene dient anderen Theilen der Philosophie, diese keinem. Die Haupt-Philosophie theilt er ein in theoretische und praktische. Die theoretische betrachtet theils den Schöpfer, soweit er durch das natürliche Licht erkannt werden kann, sonst Metaphysik, jetzt der erste Theil der Pneumatik; theils die Creaturen, in Beziehung auf ihr Wesen, Physik, und in Beziehung auf ihre Größe, Mathesis. Die praktische betrachtet die menschlichen Handlungen, in Beziehung entweder auf die Norm des Sittlichen oder auf die des Nützlichen: Ethik, Politik und Oekonomik.

Dieß die Eintheilung. Hieher gehören nur noch kurze Auszüge aus seiner Vernunftlehre und seinem Versuche über das Wesen des Geistes, theils wegen des wissenschaftlichen Gehaltes und Interesses, die einige Ideen unläugbar haben, theils als Proben von der lebhaften Art, wie Thomasius die Gegenstände aufzufassen und darzustellen pflegte.

Digitized by Google

Die Vernunftlehre soll die Menschen unterweisen, wie sie ihre Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt recht und gemeinnützig gebrauchen sollen; sie hat zwei Theile:

Der erste enthält die allgemeinen Begriffe von Vernunft, Wahrheit, Prinzipien und Kriterien der Wahrheit. Der zweite enthält eine Anweisung zur Erforschung und Mittheilung der Wahrheit, so wie zum Verstehen, Beurtheilen und Widerlegen fremder Meinungen.

Das Denken ist ein inneres Reden über die Formen und Vorstellungen, welche durch die Bewegung äußerer Körper vermittelst der Organe dem Gehirne eingedrückt werden (unter äußeren Körpern versteht er Alles, was außerhalb des Gehirnes ist); wahrscheinlich, meinte Thomasius, geht das Denkgeschäft im ganzen Gehirne vor, und vielleicht könnte man durch Microscope die Eindrücke der Formen im Gehirne, ja sogar die Bewegung beim Denken entdecken.

Die Vorstellungen selbst theilte er sodann in leidende und thätige ein. Die leidenden gehören der äußeren Sinnlichkeit an. Die Sinnlichkeit ist ihm nämlich eine gedoppelte, die äußere, sofern das Gehirn unmittelbar durch äußere Körper vermöge der Organe afficirt wird (er bemerkt, im gemeinen Leben verstehe man unter der äußeren Sinnlichkeit die Sinnorgane, allein diese haben keine wirkliche Sinnlichkeit, weil diese nie ohne Erkenntniß und Vorstellung seyn könne), der inneren Sinnlichkeit theilte er das Bewußtseyn, die Einbildungskraft und das Gedächtniß zu.

Die thätigen Gedanken bestehen darin, daß der Mensch die empfangenen Eindrücke zusammensetzt, ordnet, unterscheidet. So unterschied also Th. Receptivität und Spontaneität; das Subject von beiden ist der Verstand, als Einheit der Sinnlichkeit (Receptivität) und der Vernunft (Spontaneität). Das Verhältniß dieser zwei in Beziehung auf die Erkenntniß bestimmt er so:

Durch jene (die Sinnlichkeiten) begreifen wir die einzelnen Dinge (individua), durch diese (die Vernunft) betrachten wir derselben Uebereinstimmung oder Unterschied mit oder von andern Dingen, und was sie also mit einander gemein haben (universalia). Durch jene empfinden wir das Aeußerliche von denen Dingen und daß sie seyen (existentiam), durch diese erforschen wir das

Digitized by Google

Innere und was sie seyen (essentiam). Durch jene merken wir, daß die Dinge auf verschiedene Art bewegt werden (motus passivus), durch diese lernen und suchen wir, was dieser Bewegung Ursache sey (motus activus); durch jene spüren wir die Wirkung der Dinge (effectum), durch diese suchen wir die Ursachen von der Wirkung (causam); durch jene fühlen wir das Leibliche (materiam), durch diesen lernen wir das Geistliche (spiritum). Gleichwie nun in der Welt sehr wenig einzelne Dinge sind, die nicht etwas Gemeines und ihres Gleichen hätten, die gemeinen aber ohne einzelne nicht sind, auch das Seyn und die Dauerung eines Dinges von dessen Wesen nicht abgesondert ist, viel weniger in der Bewegung eines Dinges die leidende Bewegung ohne eine thätliche seyn kann, auch keine Wirkung ist, die nicht ihre Ursach hätte, folglich auch kein leibliches Ding ohne ein geistliches bestehen und beweget werden kann; also können auch in dem menschlichen Verstande die Sinnlichkeiten von der Vernunft nicht wahrhaft abgesondert werden. Zum wenigsten wäre dem Menschen die Sinnlichkeit ohne die Vernunft, und die Vernunft ohne die Sinnlichkeit nichts nütze. Und also braucht der Mensch in Erforschung der Wahrheit alle beide, ja die Sinnlichkeit ist der Grund der Vernunft, auf welchen die Vernunft, so zu sagen, ihr Gebäude aufführet; die Begriffe setzen durchaus Anschauungen voraus.

Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken mit der Beschaffenheit der Dinge außerhalb der Gedanken. Die Frage, ob der Verstand mit den Dingen oder diese mit dem Verstand übereinstimmen müssen? beantwortet Th. so: die Uebereinstimmung werde von beiden zugleich vorausgesetzt, die äußeren Dinge machen nur gleichsam den Anfang dazu. Es sind nämlich die äußeren Dinge so beschaffen, daß sie von dem Menschen erkannt werden können, und der Verstand ist so beschaffen, daß er die äußeren Dinge erkennen kann. Die äußeren Dinge afficiren die Receptivität (Empfindlichkeit) des Verstandes; dieser nimmt die Eindrücke auf, vergleicht und unterscheidet sie. Die Nichtübereinstimmung zwischen Gedanken und Gegenständen erzeugt das Falsche, und ein für wahr gehaltenes Falsches ist Irrthum. Hieraus folgt, daß alle unsere Vorstellungen nur in Beziehung auf Etwas außer ihnen wahr und falsch sind.

Digitized by Google

Eine Wahrheit ist mit der andern verknüpft, und so lange eine Wahrheit aus der andern erwiesen wird, ist sie nie der Hauptgrund, das Prinzip oder die Grundwahrheit. Eine Grundwahrheit muß unerweislich seyn, d. h. weder bewiesen werden können, noch bewiesen werden dürfen; man nennt sie Prinzip. Ein Prinzip ist also ein unerweislicher, allgemeiner, einziger Grundsatz, welcher den Grundbegriff aller wahren Erkenntniß enthält. Es heißt: Alles, was mit dem Verstand des Menschen übereinstimmt, ist wahr; alles, was ihm zuwider ist, ist falsch.

Aber worin bestehet nun diese Uebereinstimmung? und dieser Widerstreit? Da alle Gedanken entweder leidend oder thätig sind, d. h. sinnliche Anschauungen oder Begriffe; so zerfällt jenes Prinzip in zwei besondere:

1) Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, ist wahr; was den Sinnen zuwider ist, ist falsch. Thomasius bemerkt, es werde dabei vorausgesetzt, daß der Mensch gute Sinne habe und in dem Zustande des vollen Bewußtseyns sey; auch, daß die Sinne nicht täuschen, sondern die Schuld der Täuschung in der Voreiligkeit des Urtheils liege.

2) Was mit den Begriffen, welche sich der menschliche Verstand von den durch die Sinne ihm vorgestellten Objecten macht, übereinkommt, ist wahr, was ihnen zuwider ist, ist falsch.

Mit diesen Prinzipien, die schlechtweg verstanden werden, sind nun alle Wahrheiten verknüpft; und will ich also andere Wahrheiten begreifen, so muß ich ihre Verknüpfung mit dem ersten Prinzipe begreifen; darthun, daß und wie eine Wahrheit mit dem ersten Prinzipe verknüpft sey, heißt sie beweisen.

Thomasius sagt (vom Wesen des Geistes S. 8.): die Vernunft oder das Nachdenken (ratiocinatio, meditatio) und die Sinnlichkeit oder die Erfahrung (experientia) sind einander nicht entgegen zu setzen, noch in Erforschung der Wahrheit eines dem andern als Richtschnur vorzusetzen; sondern sie bieten einander die Hand, indem man die Sachen nicht anders gedenken soll, als sie in den einzelnen Dingen sind, und diese einzelnen Dinge so beschaffen sind, daß sie von der Vernunft können in Gedanken gefaßt werden. Hieraus folgt: a) daß alle Lehrsätze der Vernunft für falsch gehalten werden müssen, welche der Sinnlichkeit und Erfahrung zuwider laufen; wiederum b) daß wir uns in der

Digitized by Google

Erfahrung und Begreifung der Sinnlichkeiten betrogen haben, wenn die Einbildung, die wir uns davon machen, den gemeinen Lehrſätzen zuwider iſt. Wiewohl in dieſem letzten Fall die Schuld des Betrugs mehr der Vernunft als der Sinnlichkeit zuzuſchreiben iſt, indem jene den Schein eines Dinges mit dem wahren Weſen oder Urſache deſſelben vermiſcht und ſich übereilt, wenn ſie ſchließet, es ſey die Sache allemal ſo, wie ſie zuweilen oder Einem Sinne erſcheint. Derowegen hilft auch die Sinnlichkeit der Vernunft wieder aus dem Irrthum, wenn man dieſem Schein, davon die Vernunft Gelegenheit zu irren genommen, eine andere Sinnlichkeit entgegen hält.

In ſeinem Verſuche vom Weſen des Geiſtes, welcher Verſuch, wie ſchon geſagt, ſeine Metaphyſik enthält, ſucht er zuerſt zu beweiſen, daß aus der Materie allein oder wie er ſie auch nennt, aus dem leiblichen Weſen die Natur nicht erklärt werden könne, ja die Materie nicht aus ſich ſelbſt, ſondern daß neben der Materie ein Geiſt, etwas Edleres, als das leibliche Weſen ſey, das außer und in allen leiblichen Weſen iſt; ſo daß kein leibliches Weſen ohne Geiſt, der Geiſt aber wohl ohne ein leibliches Weſen ſeyn könne.

Die Beweiſe für dieſen Satz, womit ſich Th. namentlich den Carteſianern entgegenſtellte, waren folgende:* Was ein ſolcher Geiſt ſey, weiſet das Seyn und die Dauerung der leiblichen Dinge und Körper. Was nur leidend iſt, das kann für ſich nicht beſtehen, ſondern fordert etwas Thuendes, das es aus Nichts zu Etwas mache; dieß iſt das erſte Leiden des leiblichen Weſens, die Materie iſt aber blos leidendes Weſen. Auch das allgemeine Weſen der Materie weiſet, daß ein Geiſt ſeyn müſſe. Die Materie iſt nämlich ein ausgeſpanntes Ding; Ausgeſpannt ſeyn erfordert aber Etwas, das ausſpannet und ein leidendes Weſen kann ſich nicht ſelbſt ausſpannen, es geſchehe nun dieſe Ausſpannung von außen, wie ein Tuch in einem Rahmen ausgeſpannet iſt, oder von innen, wie die Kinder durch ihren Odem aus Seifwaſſer eine Blaſe ausſpannen. So weiſet es auch die Geſtaltung der Körper oder das beſondere Weſen der anderen Materie, daß etwas Edleres ſeyn müſſe, das dieſer die Geſtalt

* Vergl. die Leibnitz'ſche Lehre. S. 332 folg.

Digitized by Google

gegeben. Denn es sey nun die erste Materie ein unförmlicher Klump gewesen, aus welchem durch unterschiedene Theilungen die Körper ihre Gestalt bekommen; so kann sich ein leidendes Wesen nicht selbst theilen, noch von einem andern nur leidenden Wesen getheilt werden; oder es habe die erste Materie aus lauter kleinen Partikelchen bestanden und durch deren verschiedene Vereinigung seyen Körper worden, so kann ein leidendes Wesen weder sich selbst, noch andere Dinge vereinigen. Wollte man aber sagen, daß die erste Materie aus vielen unterschiedenen Klumpen und vorticibus bestanden wäre (Carteſius), die sich durch widrige Bewegung abgeschliffen hätten; so müßte man auch zugeben müssen, daß etwas Anderes und Edleres diese Klumpen bewegt habe. So könnte auch keine Bewegung seyn, wenn Alles voll Materie und kein Geist wäre, der und in welchem die Materie bewegt würde. Denn es ist wider alle richtige Sinnlichkeit, daß ich viele einander berührende Körper durch Bewegung des einen oder andern Theils bewegen könne, wenn alle spatia vollgestopft sind. Also weil alle Bewegung einen Raum erfordert, darinnen die Materie beweget wird, der doch nicht mit Materie angefüllt ist, und doch kein Raum seyn kann, darinnen nichts wäre; so muß nothwendig in diesem Raume ein geistliches Wesen seyn. Endlich, wenn Alles lauter Materie wäre, so würde keine Anziehung in der Natur seyn, denn der materia kann nur eine Kraft zu stoßen mitgetheilt werden. Nun aber ist Anziehung in der Natur, deßhalb ist auch ein Geist.

Thomasius bemerkt noch: die neuen Philosophi, indem sie den allgemeinen Geist aufheben, heben zugleich auch in der That alles Leben auf. Ja auch die Scholastici, indem sie die Seelen des Viehes für leiblich ausgeben, wissen nicht, was das Leben sey. Daher begehen sie auch beiderseits den Irrthum, als ob die Metalle und Steine nicht wüchsen oder lebeten. Der gemeine Mann hat dießfalls eine viel bessere Philosophie, als welchem bekannt ist, daß es z. B. lebendige Steinbrüche giebt. Nach dem Bisherigen folget, daß der Geist ein thätiges Wesen ist, gleichwie die Materie ein leidendes. Weil nun alles Thun in Bewegen und alles Bewegen in Thun bestehet, auch keine Kraft ohne Thun ist; so ist wohl auch Geist und Kraft und Bewegungskraft Ein Ding, wiederum nur Bewegtwerden, Leiden, Unkräftigseyn

Digitized by Google

und Materie Ein Ding. Oder der Geist ist überhaupt eine Kraft, Alles zu thun, und die Materie eine Unkraft, Alles zu leiden. Demnach ist der Geist das Bewegende, die Materie das Bewegte. Aber fährt Th. fort: die Materie wird nicht nur bewegt, sondern auch erleuchtet; also ist der Geist ein erleuchtendes Wesen und die Materie an sich selbst finster. Es wird auch die Materie erwärmet, also ist auch der Geist ein erwärmendes Wesen und die Materie an sich selbst ein kaltes; doch nein (fällt Th. sich selbst ins Wort) denn kalt machen ist auch eine Thätlichkeit und Kraft. Also ist der Geist auch ein kalt-machendes Wesen und die Materie an sich selbst weder warm noch kalt. Ja Etwas durchdringen ist auch eine Thätlichkeit und durchdrungen werden ein Leiden. Also wird wohl auch der Geist ein durchdringendes Wesen seyn und die Materie ein Ding, das durchdrungen werden kann. So sind also Körper und Materie nicht Eins, sondern alle Körper bestehen aus Geist und Materie.

Thomasius beweist nun, daß über den besonderen Geistern ein allgemeiner Geist seyn müsse, und unterscheidet daher einen obersten und einen dienstbaren Geist.

Der oberste Geist ist ein pur thuendes Wesen, eine pure Kraft, eine Kraft aller Kräfte, die Alles bewegt und auch die subtilsten Geister durchdringt, aber an sich unbeweglich ist, die Alles, auch die anderen Geister ausspannet, aber selbst nicht ausgespannt ist, ein Licht ohne Finsterniß, das Alles erleuchtet, Wärme ohne Kälte, die Alles erwärmet. Ein dienstbarer Geist dagegen ist eine Kraft, die von dem Obergeist ihr Seyn und Wesen bekommt und geschickt ist, seinen Willen zu thun. Wie vielerlei aber dieselben seyen, ist der sich selbst gelassenen Vernunft schwer zu begreifen, außer daß sie wohl erkennt, daß in Ansehen der Materie diese dienstbare Geister zweierlei Art seyen.

Der eine ist eine Kraft, welche nicht nur den Raum, darin die Materie bewegt wird, sondern auch die Materie selbst durchdringet, beide erleuchtet und erwärmt. Der andere ist eine Kraft, welche die Materie umgiebt, durchdringet und erkältet, auch das Licht und die Wärme, die es selbst von dem andern Geist empfängt, derselben mittheilt.

Der wärmende Geist ist ein männlicher, der kalte ein weiblicher Geist, die Materie ist gleichsam die Frucht.

Digitized by Google

Der oberste Geist ist Gott, das Licht ist der männliche und die Luft der weibliche Geist. Unter dem Lichte versteht er dasjenige Licht, was zwar in der Materie z. B. der Sonne, aber doch nicht Materie ist, sondern außer derselben absonderlich bestehet. Unter der Luft verstehet er die Luft in ihrer höchsten Reinigkeit ohne Absehen auf die darin schwebenden, irdischen, wässerichten oder feurichten Dünste.

Nachdem Thomasius bemerkt hat, daß, was Gott betrifft, die Kraft seiner Erleuchtung, Bewegung und Erwärmung und, was diesen dreien unterschiedenen Kräften gemein ist, seine Durchdringung uns Gelegenheit zu heiligen Gedanken geben könne, indem das göttliche Licht uns den Vater, die göttliche Bewegung den Sohn, die göttliche Erwärmung den heiligen Geist darstelle, darin, daß Licht, Bewegung und Erwärmung Eins seyen und Alles durchdringen, die Einigkeit der Dreiheit ausgedrückt sey, beweist er, daß man außer Gott einen allgemeinen Geist in der Natur annehmen müsse. Wenn nämlich außer Gott kein allgemeiner dienstbarer Geist in den anderen Geschöpfen ist, sondern blos der Mensch einen geschaffenen Geist hat, die anderen Geschöpfe aber sich doch auch bewegen, keine Bewegung aber ohne Geist geschehen kann; so muß folgen, daß der Mensch durch einen dienstbaren Geist, die andern Creaturen aber unmittelbar von Gott bewegt werden. Es scheint aber unförmlich zu seyn und wider die Würde, daß er geringeren Creaturen so zu sagen mehr Ehre und Liebe erweisen sollte, als seinem edelsten Geschöpfe, dem Menschen, indem z. B. ja Einem mehr Liebe geschiehet, dem der Herr selbst den Weg zeiget, als dem, dem er seinen Diener zugiebt. Sodann, wenn Gott die anderen Creaturen unmittelbar bewegte, so würde er sie entweder von innen, oder von außen bewegen; geschähe es von innen, so wäre Gott ihr Centrum und mit ihnen vereinigt, und wäre also der wesentliche Gott ein Theil aller anderen Creaturen außer dem Menschen, welches sehr absurd wäre; geschähe aber die Bewegung von außen, so müßte Gott als endlich gedacht werden, weil die Bewegung von außen nur auf dem Wege möglich ist, daß die Extremität des einen Dinges die Extremität des andern berührt. Alle diese Unförmlichkeiten vermeidet man, wenn man außer Gott einen allgemeinen Geist annimmt. Nachdem dieser Satz festgestellt ist,

Digitized by Google

beweist er weiter, daß Licht und Luft Geister seyen; und er hat also nun die drei Prinzipien, Licht, Luft und Materie.

Aus diesen drei Prinzipien und der verschiedenen Proportion ihrer Mixtur leitet er die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft (nämlich die atmosphärische) und Licht ab.

Jeder irdische Körper besteht aus vier Prinzipien oder Elementen, Licht, Luft, Wasser und Erde; zwei sind geistig und unsichtbar, zwei leiblich und sichtbar. Und es ist also in jedwedem Körper ein Geist. Da nun der Geist eine Kraft ist, jede Kraft aber eine lebendige (denn eine todte Kraft ist eine Unkraft); so muß man sagen, alle Körper seyen lebendig. Thomasius beruft sich auf die Erfahrung, z. B. daß, wie Bergverständige wissen, Steine und Mineralien unter der Erde wachsen, sie müssen also auch ein Leben haben. Weil man dieses Wachsen und Zunehmen außer der Erde, da sie von ihrer Mutter abgerissen sind, nicht mehr sieht; so hat man aus Unwissenheit vorgegeben, als ob sie auch in der Erde nicht wüchsen, sondern nur von außen vermehrt würden. Sind alle Körper lebendig, so muß man auch allen Körpern eine gewisse Empfindlichkeit zuschreiben; denn Leben und Empfindlichkeit ist Eins, wie umgekehrt Tod und Unempfindlichkeit. Thomasius beruft sich wieder auch auf die Erfahrung; der Luftgeist, sagt er, empfindet in dem Glase alsbald die eindringende Wärme und breitet sich aus, die Mineralien, Metalle und Steine empfinden den Nahrungsstoff unter der Erde und ziehen ihn begierig an sich, und stoßen andere Dinge zuweilen sichtbarlich von sich, wie z. B. an dem Magnet zu sehen, die Pflanzen und Bäume empfinden ihren Lebenssaft, saugen ihn in sich, breiten sich aus und bringen dadurch Frucht und Saamen hervor, ihre Liebe und ihr Haß oder ihre Begierden werden dargethan durch so viele Beispiele derer, welche über die Sympathie und Antipathie der Dinge geschrieben haben; denn die Sympathie ist nichts Anders, als die Liebe des Geistes in den Pflanzen, Mineralien und Thieren, und die Antipathie ihr Haß. Weil aber der menschliche Verstand die Wirkungen desselben nicht allemal sieht und mit Händen greift, auch das unsichtbare geistige Wesen gar nicht begriffen hat; so hat er, um seine Unwissenheit oder Irrthümer zu bemänteln, zu den qualitatibus occultis seine Zuflucht genommen. Ich begreife

Digitized by Google

gar leicht (fährt Thomasius fort) daß dir (er hat wohl einen Cartesianer im Sinne) Alles wunderlich, wo nicht närrisch vorkommt. Aber all deine Verwunderung rührt daher, daß du den allgemeinen Geist bisher nicht begriffen. Sprichst du: warum schreibst du dem allgemeinen Weltgeist nicht auch endlich gar Verstand und Willen zu? so antworte ich: dieß bin ich auch nunmehr zu thun willens, denn es folgt ja auch nunmehr von selbst, wo eine Sinnlichkeit und zwar eine thätige ist, da muß auch Verstand oder doch zum wenigsten nichts Unverständiges seyn, und wo wahrhaftige Begierden sind, da muß auch nothwendig ein Wille seyn.

Und was meinst du? Ein Geschöpf, das Gottes Willen genau in Acht nimmt und seine Ordnung alle Zeit beobachtet, sollte dasselbe wohl unverständig seyn? Sollte ein Meister, der alle Zeit sein Werk nach einer gewissen Ordnung verrichtet, und daran kein Mangel zu spüren ist, nicht so vernünftig seyn, als sein Lehrjunge, ohnerachtet dieser bei sich ein Vermögen hat, dergleichen Werk zu verderben. Hast du nicht von einem Künstler gelesen, der alle andere Künstler gegen eine große Wette ausforderte, wer das künstlichste Meisterstück machen würde, und da die Anderen mit ihren gekünstelten und kostbaren Maschinen aufgezogen kamen, dennoch den Preis davon trug, da er aus freier Faust mit Kreide einen Cirkel machte, an dem Nichts zu tadeln war und kurz darauf auch aus freier Faust den Mittelpunkt hineinsetzte? Was hältst du aber von dem Geist der Bienen, der nicht einen, sondern viel hundert accurate Sechsecke ohne Cirkel, oder von dem Geist der Spinnen, der ohne Parallel-Lineal in seinem Gewebe lauter accurate Parallel-Linien macht, und in seinem künstlich gewebten Vieleck das Centrum selbst zu der Spinnen Wohnung macht. Ja sprichst du, die Spinne thut dieses ohne Verstand, denn sie thut es aus der Natur und ohne Nachdenken und kann nicht anders thun.

Aber (antwortet Th.) warum ist denn nicht ein Geist verständiger, der nichts Ungeschicktes machen kann, als der, so mit großer Mühe etwas Geschicktes macht und eine elende Freiheit hat, mehr ungeschickte als geschickte Dinge zu verfertigen? Ist das Natürliche nicht edler als das Angewöhnte? Ein künstlicher Maler malt aus freier Faust und ohne sonderes Nachdenken

Digitized by Google

eine Abbildung, die der Natur sehr ähnlich fällt. Der Lehrjunge cirkelt und künstelt, und trifft es doch nicht. Wer ist nun unter diesen beiden der Klügste? Ohne Zweifel nach Deiner Meinung der Lehrjunge; denn der Meister macht sein Bild ohne Nachdenken und plaudert wohl dabei, der Junge aber denkt nach und ist erpicht, daß er drüber schwitzt.

Es ist wahr, schließt Th., der Geist der Metalle, Pflanzen und Thiere kann keine Chimären und Syllogismos machen, deßwegen sprichst du, hat er keinen Verstand. Aber er macht hingegen Demanten, Rubinen, Cedern, Elephanten und dein Verstand kann nicht eine Laus machen; er macht lauter conclusiones, die einen Körper und dessen Dauerung unterhalten, und Dein Verstand rechnet Dinge aus, da das Facit oft an Galgen kommt, und macht künstliche Syllogismos, in deren Conclusion der Tod ist. Mein — welcher Geist ist nun weiser?

Ja wendest du ein: Was will aber aus dieser Philosophie werden? Wenn der Geist in allen irdischen Körpern lebt, empfindet, Verstand und Willen hat, so wird ja aller Unterschied unter Mineralien, Bäumen und Thieren aufgehoben, so würde ja folgen, daß alle irdische Körper nur einerlei Art wären; mit einem Wort, daß alle Mineralien, Pflanzen und Thiere Eins wären, welches ja der Vernunft und Erfahrung zuwider ist.

Thomasius antwortet: Allerdings ist Ein Geist, der alle Körper beseelt, nämlich die Mischung von Licht und Luft, Wärme und Kälte, welche Alles in dem Körper thut und wirket. Aber er kann in diesem oder jenem Körper nicht Alles wirken, nicht wegen seines des Geistes Mangel, sondern wegen der Ungeschicklichkeit und Mangel des Körpers; wie etwa ein geschickter Pfeifer nicht auf einem Strohsack pfeifen kann, seiner Kunst unbeschadet.

Es ist Ein Geist in den Mineralien, Pflanzen und Thieren, aber derselbige einige Geist hat unterschiedene Grade der Mischung von Wärme und Kälte nach Ordnung des Schöpfers, ist also nicht von unterschiedenen Wesen, sondern nur von unterschiedenen Graden.

Daher, obwohl unter den Geschöpfen und also auch unter den Körpern eine stets währende Kette anzutreffen, dergestalt, daß immer ein Körper den andern in gewissem Grade übertrifft,

Digitized by Google

so werden doch nichts desto weniger die ganzen Körper, das ist die Materie, sofern sie mit dem Geiste vereinigt ist, in unterschiedene Arten und Wesen eingetheilt. Diejenigen werden unter einerlei Art gerechnet, die nach der Bildung der Materie einerlei Figur und nach der Regierung des Geistes einerlei Kraft, Tugend und Wirkung haben, und die in diesen beiden Stücken unterschieden sind, sind auch unterschiedener Art. Die unterschiedene Figur ist zwar sichtbar und eine Beschaffenheit der Materie, aber ihre Bildung rührt von dem Geiste her, sie ist ein Zeichen, nicht wie die mechanische Philosophie lehrt, eine Ursache dessen, was der Geist in demselben Körper wirke. Also der eine und selbe Geist wirkt verschiedene Bildungen der Materie, aber ich kann von dem Geiste nicht sagen, er sey eins, zwei, drei u. s. f., sondern er sey Einheit und Vielheit. Denn der Geist vervielfältigt wohl die Körper, aber er vervielfältigt sich selbst nicht und kann auch deßwegen nicht wie der Körper eigentlich getheilet, das ist zu unterschiedenen Ganzen gemacht werden.

Von dem Geist der Menschen, sagt Thomasius, er komme mit den Geistern anderer Körper darin überein, daß er aus Licht und Luft bestehe, daß er dem Menschen in den Saamen und ihrer Empfängniß seine Gestalt giebt, seinen Leib bildet und darin wirket, daß er das Leben des Menschen ist, daß er empfindet und sinnlich ist und daß er verständig und begierig ist. Thomasius unterscheidet sodann drei Hauptkräfte dieses Geistes, die bei dem Menschen ebenso wie bei den Thieren in dem menschlichen Gehirne, Herzen und Magen ihre Thätigkeit verrichten und auf gleiche Weise einander die Hand bieten, wie bei den Thieren. Die Kraft des Magens ist die Ernährungskraft, die Kraft des Gehirnes das, was wir menschliche Gedanken oder den menschlichen Verstand nennen, und die Kraft des Herzens ist der menschliche Wille.

Th. beruft sich auf die eigene Erfahrung eines Jeden. Denkt Jemand anders als im Gehirne, so sage er mir nur, was und wie er denkt, und will Jemand anders als im Herzen, so sage er mir nur, was er macht, wenn er diesen Willen hat, und ob er sich den Willen ohne Begierden, die Begierden aber ohne Liebe und eine Liebe außer dem Herzen einbilden könne; und so kommt unsere Lehre auch mit der Rede aller vernünftigen

Digitized by Google

Leute überein, denn die Liebe soll ja eine herzliche Liebe seyn und wenn ich sagte, ich liebte Jemand von ganzem Gehirn, würde mich gewiß Jedermann auslachen. Er zeigt sodann, daß der Anfang des Thuns und aller Verrichtungen nicht von dem Verstande herkomme, sondern von dem Willen.

Den Unterschied zwischen Menschen und Thieren findet er hauptsächlich darin, daß der Mensch vermittelst der Gedanken nicht allein die gegenwärtigen Dinge in seiner Einbildung fassen, sondern auch vermittelst der Abstraction und der Begriffe von den Universalien oder Ideen, auch von abwesenden, vergangenen und zukünftigen Dingen denken kann, daß er zählen, rechnen und Eines aus dem Andern schließen kann, daß der Mensch von Natur keinen Menschen liebet, wohl aber viele hasset, daß alle seine Begierden ihn ruiniren, daß bei dem Menschen soviel unterschiedene Begierden als Menschen sind und Ein Mensch in einer kleinen Viertelstunde von unterschiedenen und mit sich selbst streitenden Begierden hingerissen und unruhig gemacht wird; die Haupt- und Grundbegierden sind Wollust, Ehrzeiz und Geldgeiz. Daraus zieht er den Schluß, daß der Mensch eine elendere Creatur sey, als alle andere sichtbare Creaturen.

Dieses Elend der Menschen ist desto größer, weil sie alles Böse mit der Einbildung lieben, als ob es etwas Gutes wäre, und daß sie durch Erlangung desselben ihre Erhaltung zu befördern suchen.

Daraus folgt, daß der Geist des Menschen ein recht thörichter und närrischer Geist und viel närrischer ist, als der Geist in dem geringsten Wurm. Gleichwohl hat der Mensch auch in seinem Herzen ein Verlangen zu dem Guten, welches jene böse Dreiheit täglich bestreitet und anklagt, aber natürlicher Weise nicht besiegt, sondern unterliegt. Dieß ist der gute Geist, und so ist leicht zu begreifen, daß der Mensch aus drei Theilen besteht, aus Leib, Seele (dem natürlichen dreifachen, bösen Geist) und Geist (dem guten Geist).

Der gute Geist kommt von Gott; der natürliche Geist wird bei dem Menschen fortgepflanzt und vereiniget sich nach dem Tode mit dem Licht- und Luftgeist, der in dem Centro der Erde seine Residenz hat, und der Geist Gottes fähret wieder zu Gott. Dieser gute in dem menschlichen herrschende Geist ist ebenfalls

Digitized by Google

eine Dreiheit in der Einheit, Gott, Christus und der heilige Geist; der Geist der wahren menschlichen Liebe, der Geist der Sanftmuth und Demuth, der Geist der Reinigkeit, Keuschheit und Nüchternheit. In Empfindung dieser göttlichen Dreiheit und Einheit in dem menschlichen Herzen besteht des Menschen wahre Seligkeit.

Dieß führt uns von selbst auf den ethischen Theil der Philosophie des Thomasius. Anfangs folgte er ganz dem Pufendorf (vrgl. seine Institutiones jurisprudentiae divinae), gieng aber bald seinen eigenen Weg (schon in seinen Fundamenta juris naturae et gentium).

Im Allgemeinen ist ihm das ethische Gut des Menschen das vernünftige Verlangen des Willens, sich mit demjenigen, was der Verstand als gut erkennt, zu vereinigen oder in solcher Vereinigung zu bleiben, mit welchem Verlangen Glückseligkeit, d. h. Gemüthsruhe wesentlich verbunden ist. Im Besonderen unterscheidet er praecepta *justi, decori* et *honesti* — Pflichten der Gerechtigkeit, Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit; die Pflichten der Gerechtigkeit sind die strengen, die zwei anderen die nicht strengen; das Naturrecht im weiteren Sinne umfaßt alle drei, das Naturrecht im engeren Sinne schränkt sich auf die Pflichten der Gerechtigkeit ein. So haben wir hier wieder die Unterscheidung und Sonderung des Rechtlichen vom Sittlichen (im engeren Sinne), des Naturrechts von der Moral, wobei noch besonders zu bemerken, daß Thomasius jede der drei Kategorien des Ethischen unter einen besonderen Grundsatz subsumirt; die Kategorie des Rechtlichen (justi) unter den: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; die des decori unter den: Thue Anderen, was du wünschest, daß sie dir thun, und endlich die des honesti unter den: Thue dir selbst, was du wünschest, daß Andere dir thun mögen.

Wenn Leibnitz und Thomasius den Rationalismus seinem Inhalte nach mit Gedanken bereicherten, die einer weiteren, genaueren und bestimmteren wissenschaftlichen Fixirung und Entwicklung fähig, zum Theil bedürftig waren, so tritt uns, was die formelle Bildung des Rationalismus sowohl in den besonderen Gedanken als dem System nach betrifft, in der Theorie des

Digitized by Google

21. Ehrenfried Walther v. Tschirnhausen

eine auch insofern in geschichtlicher Beziehung interessante Erscheinung entgegen, als darin der Einfluß der spinozischen Wissenschaftslehre unverkennbar ist (vrgl. S. 41).

In seiner Medicina Mentis unterscheidet er dreierlei Arten von Philosophen; einige begnügen sich mit der Kenntniß der Kunstwörter und der Eintheilungen der Philosophie, wozu allenfalls noch eine Kenntniß der Namen der philosophischen Secten kommt, dieß sind die Wort-Philosophen; andere gehen etwas tiefer in die Geschichte der Philosophie ein, haben eine genauere Kenntniß von den verschiedenen Lehrsätzen der Philosophen, von dem Fortschritt der Wissenschaft und anderen Punkten, dieß sind die historischen Philosophen; ächte Philosophen sind allein diejenigen, die selbst denken und durch ihren eigenen Verstand unbekannte Wahrheiten entdecken. Demnach bestimmt er die Philosophie als Kunst, durch selbstthätiges Denken Wahrheiten zu finden. In dieser Aufgabe liegt zweierlei, einmal das Kriterium der Wahrheit und die Methode der Wahrheits-Erforschung zu finden, und dann diejenigen Gegenstände zu bestimmen, welche nach dieser Methode erforscht den menschlichen Geist am meisten befriedigen. Die Lösung jener Aufgabe muß von Prinzipien ausgehen, von denen Jeder durch sein eigenes Bewußtseyn sich zu jeder Zeit überzeugen kann. An die Stelle des cartesianischen „Ich denke" setzt Tschirnhausen das noch allgemeinere: Ich bin mir mannigfaltiger Dinge bewußt — das oberste, allgemeinste Prinzip; diese Thatsache des Bewußtseyns zerlegt er sodann in drei besondere: Einige Dinge machen einen guten, andere einen übeln Eindruck auf mich — Prinzip der Moral; Einiges können wir begreifen, Anderes nicht — Prinzip für die Erkenntniß der Wahrheit; Einiges nehmen wir durch die äußeren Sinne, Anderes durch innere Vorstellungen und Empfindungen wahr — Prinzip der Erfahrung. Die Philosophie als Kunst, Wahrheiten zu finden, vergleicht Tsch. mit einem Baume, sofern er aus Wurzeln, Stamm und Aesten besteht; die Wurzeln bedeuten die allgemeinsten Regeln jener Erfindungskunst, und nur mit der Lehre von diesen wollen wir uns näher beschäftigen. Zuerst handelt es sich um das

Digitized by Google

Kriterium, wornach zwischen dem Wahren und dem Falschen unterschieden werden kann und soll. So gewiß es ist, sagt Tschirnhausen, daß einige Dinge einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf uns machen, so gewiß ist es auch, daß wir durch uns weit besser, als durch einen Andern erkennen, was wahr oder falsch ist. Wir haben die Regel in uns und dürfen sie nur anwenden. Diese Regel aber ist: Was wir begreifen, das halten wir für wahr, was wir nicht begreifen können, das halten wir für falsch; unter Begreifen versteht aber Tschirnhausen zwei Begriffe mit einander verbinden oder zusammendenken. So z. B. halten wir es für ausgemacht falsch, daß der ganze Stab kleiner sey als ein von ihm abgebrochener Theil, daß die Radien des Cirkels ungleich seyen, daß ein bewegter Körper nicht von einem anderen bewegt sey (corpus motum ab alio ad motum non esse incitatum) und Anderes dergleichen. Forscht man nach dem Grund, warum man solche Sätze für unbezweifelt falsch erklärt, so liegt er darin, weil es nicht in unserer Gewalt steht, also ganz unmöglich ist, jene Sätze zu begreifen. Nehmen wir dagegen andere Sätze, die wir für ausgemacht wahr halten, z. B. daß die Radien des Cirkels alle gleich sind, daß, wenn ein Körper in den Ort eines andern eindringt, dieser andere weichen muß u. s. f., und forschen wir wieder nach dem Grunde, warum wir solche Sätze für wahr halten, so werden wir denselben wiederum darin finden, weil es in unserer Macht steht, also möglich ist, daß solche Dinge von uns begriffen werden. Diese sind sonach evidente Kriterien der Wahrheit und der Falschheit. Es folgt aus dem Gesagten, daß aus dem Wahren nur Wahres, aus dem Falschen nie Wahres, sondern nur Falsches folgt; denn wenn das Erste begriffen werden kann, so kann auch das Zweite begriffen werden, was aus dem Ersten folgt, und dann das Dritte u. s. f. Im Gegentheile, wenn das Erste nicht begriffen werden kann, so noch weniger das Zweite, was aus dem Ersten folgen sollte. Ferner folgt, daß der Begriff, oder wie es Andere nennen, die Idee nicht etwas Stummes ist, gleich einem Gemälde auf einer Tafel, sondern nothwendig eine Bejahung oder Verneinung in sich schließt. Bejahen und verneinen sind nämlich nur Worte (voces externae), wodurch wir äußerlich zu erkennen geben, daß wir

innerlich Etwas begreifen oder nicht begreifen können. Zwischen Ens und non Ens ist kein anderer Unterschied, als zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, oder zwischen dem Begreiflichen und dem Unbegreiflichen. Auch ist offenbar, daß die Axiome, die man sonst anführt, wie z. B. aus Nichts wird Nichts, das non Ens hat keine Eigenschaften, aufs deutlichste aus jenem Satze abgeleitet werden können. Denn es ist ja ebensoviel, als ob man sagte: Aus dem Unbegreiflichen kann nicht etwas Begreifliches abgeleitet werden; ja selbst derjenige Grundsatz, den man gewöhnlich als den obersten aufstellt: Es ist unmöglich, daß Etwas zugleich sey und nicht sey, kann aus jenem sogleich abgeleitet werden, denn es ist wiederum ebensoviel als ob man sagte: Es ist unmöglich, daß eine und eben dieselbe Sache zugleich begriffen und nicht begriffen werde.

Endlich ist noch zu bemerken, daß nun Niemand mehr an der Existenz desjenigen Vermögens in uns zweifeln kann, durch welches wir Etwas zu begreifen versuchen und begreifen können, das Gegentheil aber zwar auch zu begreifen versuchen, aber nicht begreifen können. Dieses Vermögen soll Verstand (intellectus) heißen. Daß dieses Vermögen in allen Menschen von gesundem Geiste vorhanden ist, ersieht man deutlich daraus, weil Alles, was bewiesen werden kann, entweder auf etwas Erkanntes, woran Niemand zweifeln kann, d. h. nach meiner Ansicht auf Etwas, was Allen als ein Begreifliches sich darstellt, oder auf etwas Ungereimtes und Unmögliches, d. h. nach meinen Grundsätzen, auf Etwas, was allen als ein Unbegreifliches sich darstellt, zurückgeführt wird. Weil nun die Erfahrung lehrt, daß alle Menschen durch Demonstration zur Zustimmung genöthiget werden, so schließen wir mit Recht, daß das Vermögen des Verstandes in Allen dasselbe sey, sonst würden nicht Alle auf gleiche Weise einsehen, daß Etwas begriffen oder nicht begriffen werden kann.

Indessen muß man gestehen, daß das Nicht-begreifen-können mir viel einleuchtender (obgleich nicht gewisser) ist, als das Begreifen-können, daher denn auch diejenigen Demonstrationen, welche einen Satz auf das Ungereimte oder Unmögliche zurückführen, unter allen am meisten den Beifall abnöthigen. Dieses hat seinen Grund darin, weil wir außer dem Verstande noch

Digitized by Google

andere Vermögen haben. Wir bekommen Vorstellungen durch die äußeren Sinne, aber auch durch die inneren, wenn gleich kein äußeres Object vorhanden ist; alle diese Vermögen fasse ich unter dem allgemeinen Namen: Einbildungskraft (imaginatio) zusammen. Was wir nun nicht begreifen können, das können wir auch nicht einbilden; Vieles aber, was wir uns vorstellen, können wir nicht begreifen, wie z. B. die rothe Farbe. Daher kommt es, daß das Unbegreifliche stärker auf uns wirkt, weil wir es weder begreifen noch einbilden können, das Begreifliche weniger, weil es Wahrnehmungen giebt, die wir nicht begreifen.

Wenn nun nach dem Bisherigen die Begreiflichkeit das Kriterium der Wahrheit, die Unbegreiflichkeit das Kriterium der Falschheit ist: woran erkenne ich denn, daß Etwas begreiflich, ein Anderes unbegreiflich ist, daß ich etwas wirklich begreife und begriffen habe, ein Anderes nicht? Diese Frage beantwortet Tschirnhausen so: Vorausgesetzt, was vorhin bewiesen worden, daß alle Menschen denselben Verstand haben, so muß ich Alles, was ich begreifen kann, auch anderen verständigen Menschen begreiflich machen können, und was mir unbegreiflich ist, muß es auch Anderen seyn. Dieses beweisen die mathematischen Demonstrationen. Auf der anderen Seite ist aber das Einbildungs-Vermögen nicht bei allen Menschen gleich, und man kann also nicht immer bewirken, daß Andere dieselbe Wahrnehmung haben, wie wir. So kann man dem Blindgebornen auf keine Weise erklären, was wir unter der rothen Farbe, der Finsterniß und dem Lichte verstehen. Nimmt man diese zwei Sätze zusammen, so ergeben sich folgende Regeln: Wenn Etwas mir bekannt, einem Anderen aber unbekannt ist und ich finde, daß ich in ihm dieselbe Erkenntniß, die ich davon habe, und so vollkommen, wie ich sie habe, durch bloße Worte hervorbringen kann, so kann ich gewiß seyn, daß ich die Sache mir nicht blos einbilde, sondern begreife; wenn dieses nicht möglich ist, so kann ich sicher seyn, daß ich die Sache nicht begreife, sondern sie mir nur einbilde; wenn ich endlich finde, daß ich dem Andern nur Einiges von meiner Erkenntniß mittheilen kann, Anderes aber nicht, so kann ich daraus schließen, daß ich nur jenes begreife, dieses aber mir einbilde. Wer z. B. noch kein Feuer gesehen und dessen Wirkung

Digitized by Google

noch nicht erfahren hat, dem kann ich mit allen möglichen Worten eine Kenntniß davon beibringen, eben weil Feuer kein Gegenstand des Verstandes, sondern der Einbildungskraft ist.

Von den vier möglichen Einwürfen gegen dieses Kriterium der Wahrheit, welche Tschirnhausen anführt und beantwortet, erwähnen wir nur folgende zwei mit den Erwiderungen:

1) Das Prinzip, wenn es auch gewiß wäre, ist doch von keinem Nutzen in Erforschung der Wahrheit. Denn Alles, was man daraus ableitet, mag zwar nach unseren Begriffen oder für unseren Verstand wahr seyn, aber nicht in der Sache selbst oder an sich; an sich ist es vielleicht falsch. Tschirnhausen antwortet: Mögen die Skeptiker immer behaupten, Alles erscheine uns nur so, sey aber an sich nicht so; sie müssen doch zugeben, daß einige dieser Erscheinungen fest und sich gleichbleibend (firmas et constantes), andere aber veränderlich und wandelbar sind, d. h., daß Einiges immer auf dieselbe Weise unter dem Scheine der Wahrheit erscheint, wie z. B. Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander selbst gleich, Anderes aber nicht, wie z. B.: Morgen werde ich noch leben, und unzähliges Andere. Weil nun aber die beständigen und bleibenden zur nützlichen Leitung des Lebens ebenso nothwendig sind, als das Gesicht, um die Schritte zu lenken, so muß man die bleibenden und beständigen Erscheinungen von den vagen und veränderlichen unterscheiden, gesetzt auch sie wären an sich falsch, d. h. man muß philosophiren, und braucht ein Kriterium, nach welchem man jenen Unterschied festsetzen kann. Sodann gehört aber die Frage: ob der Wahrheit in meiner Vorstellung auch die Wahrheit der Dinge an sich entspreche, nicht in die erste Philosophie. Sie gehört dahin, wo die Natur des Verstandes a priori erforscht und erklärt wird. Die Untersuchung jener Frage ist auch nicht nothwendig. Denn da mich mein Bewußtseyn lehrt, daß ich Einiges begreife, Anderes nicht, so kann ich auf dieses Factum ruhig fortbauen, ohne daß ich zu wissen brauche, wie die Dinge an sich beschaffen sind. Ich habe eine Hand und kann sie, ohne ihren inneren Bau zu kennen, eben so gut gebrauchen, als der Anatom, der jenen Bau aufs vollkommenste kennt.

2) Von Anderen sind bessere Prinzipien aufgestellt worden, denn man muß, um Wahrheit zu erlangen, solche Prinzipien

Digitized by Google

annehmen, die nach allen Richtungen hin keinem Zweifel unterworfen sind, oder solche, in denen unser Bewußtseyn ohne allen Scrupel, ohne alle innere Schwierigkeit vollkommen ruht, oder endlich solche, von denen man immer eine klare und deutliche Erkenntniß hat.

Tschirnhausen verantwortet sich so: Allerdings sind solche Prinzipien Mittel, die Wahrheit zu erreichen, aber woher sollen wir sie nehmen? Diese Schwierigkeit haben Andere nicht gelöst, aber ich, indem ich zeigte, daß Jeder, wenn er nur nicht seinem eigenen Bewußtseyn widerstrebt, gewiß weiß, ob er Etwas begreife oder nicht, so gewiß, als er weiß, ob er die Hand ausstrecken kann oder nicht. Noch nicht genug; weil nicht allein ein Vermögen zu begreifen, Verstand in uns ist, sondern auch Einbildungskraft, und diese zwei Vermögen mit einander confundirt werden können, so muß es ein Zeichen geben, woran wir erkennen, ob wir eine Sache begreifen oder vorstellen, und auch dieses habe ich aufgestellt. Freilich können Viele wegen ihrer Vorurtheile an gewissen Dingen nicht zweifeln, aber sie haben doch diejenige Gewißheit nicht, welche der hat, der in sich selbst mit Sicherheit weiß, daß eine gewisse Sache von ihm begriffen werden könne oder nicht könne. Ja aus eben diesem Grunde hat er die höchste Gewißheit. Denn wenn es einmal erkannt ist, daß eine Sache begriffen werden kann oder nicht kann, so wird man Nichts mehr vermissen, um die Sache besser zu verstehen oder zu begreifen, sondern es muß das Bewußtseyn ohne allen Scrupel oder innere Schwierigkeit in ihr ruhen. Man kann sich keine klarere und deutlichere Erkenntniß denken, als diese, man kann keine bessere Norm der Wahrheit und Falschheit finden, als diese. Denn gewiß, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und der Falschheit, d. h. was in der That begriffen wird, zeigt damit ebensowohl an, daß es selbst möglich oder wahr ist, als daß das Gegentheil nicht begriffen werden kann, also unmöglich oder falsch ist. Vergleicht man die Prinzipien und Kriterien Anderer mit den meinigen, so wird man hauptsächlich die Differenz finden, daß sie, wenn es nun zur Anwendung kommt, auf andere Formeln verfallen; sie werden sagen: was wahr ist, ist intelligibile, cogitabile, conceptibile,

Digitized by Google

was falsch ist, ist non intelligibile u. s. w. Und so kommen sie mit meiner Lehre zusammen, was sie sonst an anderen Orten von dem Wahren und dem Falschen geredet haben mögen.

Resultat: Wir haben ein ächtes Fundament aller unserer Gewißheit, wornach wir das Wahre von dem Falschen auf zuverlässige Weise unterscheiden und trennen können.

Aber, so groß dieser Gewinn ist, so ist er doch noch nicht befriedigend. Wir müssen auch wissen, auf welche Art man fortschreiten solle, daß man durch eigene Kraft die Wahrheit entdecke. Dieses leitet auf den zweiten Hauptpunkt, die Methode. Tschirnhausen handelt hier von den ersten Begriffen, aus welchen die übrigen gebildet werden, und nennt sie Definitionen; sodann will er die daraus abgeleiteten Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten betrachten, die er Axiome nennt; endlich will er diese Definitionen auf alle mögliche Weise unter einander verbinden und die daraus abgeleiteten Wahrheiten Theoreme nennen.

Von den Definitionen.

Eine Definition ist der erste Begriff eines Dinges oder das Erste, was von dem Dinge begriffen wird.

Hieraus ersieht man nun, daß es in unserer Willkür oder in unserem Vermögen steht, solche Begriffe zu bilden. Denn Jeder kann in sich selbst beobachten, was früher, was später, d. h. vor einem andern oder nach einem andern begriffen werden muß, auch, was von allen das Erste ist, dasjenige nämlich, vor dem ein anderes nicht begriffen werden kann. So bemerken wir, daß die Bewegung nicht begriffen werden kann, es sey denn ein Bewegliches begriffen, und dieses nicht, es sey denn zuvor das Ausgedehnte begriffen, daß aber vor der Ausdehnung Nichts begriffen werden kann. Ferner ersieht man, daß die Definition eines jeden einzelnen Dinges die erste Entstehungsart desselben in sich schließen muß, was ich die Generation des Dinges nenne. Denn eine Sache begreifen heißt offenbar nichts Anderes, als sie innerlich in der Seele machen oder bilden, und was also von einer Sache begriffen wird, ist die Generation der Sache. Sodann wenn die Definition das Erste ist, was von einer Sache begriffen wird und vor der Generation Nichts begriffen werden

Digitized by Google

kann, so wird jede gesetzmäßig gebildete oder gute Definition die Generation in sich schließen. Damit haben wir eine Regel, nach welcher wir nicht nur selbst wissenschaftliche Definitionen bilden, sondern auch den Werth anderer beurtheilen können, z. B. wenn Euklids Definition von der Proportionalität eine gute Definition wäre, d. h. die Generation des Verhältnisses in sich schlösse, so würde nicht soviel Streit darüber entstanden seyn. Ebenso wenn die Definitionen der Ethiker gut wären, so würden die Affecte sogleich in uns erregt werden, sobald vorhanden wäre, was die Definition, um sie zu erregen, erfordert. Wenn z. B. die Definition des Lachens gut seyn soll, so muß sie sogleich Lachen erregen. Ebendeßwegen ist z. B. die Definition des Carteſius von der Bewegung fehlerhaft, weil sie die ächte Natur oder Entstehung der Bewegung nicht in sich schließt. Denn wenn nach ihm Bewegung Nichts anderes ist, als Entfernung eines Körpers von einem angränzenden (separatio corporis a contiguo corpore), würde daraus nicht folgen, daß der ruhende und der bewegte Körper sich bewegt? Wenn eine solche Definition gegeben ist, findet über die Gewißheit der definirten Sache kein Zweifel mehr statt. Denn was ich begriffen habe, an dessen Begreiflichkeit kann ich nicht mehr zweifeln, und wenn ich Jemanden die Entstehung einer Sache zeige, so muß ihm auch die Möglichkeit derselben einleuchten, um Nichts davon zu sagen, daß wir aus den in einer solchen Definition enthaltenen Daten sogleich auch die Wirkung der Sache erkennen würden. So sagen die Ethiker immer, es sey Nichts vortrefflicher, liebenswürdiger, als die Tugend, sie sey Allem vorzuziehen, sie mache uns glücklich oder reiche allein zum glücklichen Leben hin und dergleichen. Wenn nun das wahr wäre, so müßte es aus der Definition der Tugend sogleich erkannt werden und würde wirklich auch erkannt, wenn man die Tugend als die Macht des Menschen, nach den Gesetzen der gesunden Vernunft seine Natur zu erhalten, definirte.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Forderung der gewöhnlichen Philosophen, eine gute Definition müsse aus Gattung und Differenz bestehen, von keinem großen Belang ist. Denn das liegt in der Generation des Dinges.

Die weitere Frage ist nun diese: Wie soll ich alle Definitionen,

Digitized by Google

die ganze Reihe aller ersten Begriffe finden. Tschirnhausen schreibt drei Regeln vor:

1) Erste Regel: Wenn wir anfangen, irgend einen Gegenstand zu behandeln, so müssen wir zuerst alle Erkenntnisse, die wir davon haben, ohne irgend eine Ordnung durchlaufen, keine besonders, sondern alle so allgemein als möglich betrachten; sodann muß man auf diejenigen merken, die uns auf verschiedene Weise afficiren, und nun, so viel wir solche Verschiedenheiten oder Differenzen beobachten, so viele Gattungen annehmen. Jede solche Gattung unserer Begriffe müssen wir wieder auf dieselbe Weise betrachten; ergeben sich wieder neue Gattungen, so muß jede derselbe auf dieselbe Weise behandelt werden, und dieses Fortschreiten muß man so lange fortsetzen, bis man auf solche Gattungen kommt, mit denen alle Wesen Nichts gemein haben, von denen jede ihre eigene Entstehungsart hat.

Tschirnhausen giebt, um diese Regel zu erläutern, eine allgemeine Eintheilung unserer menschlichen Erkenntnisse.

Wenn ich, sagt er, alle meine Gedanken, d. h. was ich von Anfang meines Lebens an durch Sehen, Lesen und Hören erkannt habe, nach der Ordnung, in welcher ich sie erhalten habe, recolligire, so entsteht daraus ein ziemlich verwirrtes Chaos. Wenn ich sie aber nun aufs neue mit Aufmerksamkeit mustere und besonders darauf Acht habe, was mich auf verschiedene Weise afficirt, so entdecke ich eine dreifache besondere Verschiedenheit. Einige meiner Gedanken haben solche Wesen zum Object, die ich mehr einbilde als begreife; sie drängen sich mir, auch wenn ich etwas Anderes denke, wider meinen Willen auf, so daß sich die Seele immer wenigstens einigermaßen leidend verhält. Diese Wesen nenne ich imaginable Dinge oder Phantasmata, Erscheinungen. Andere Gegenstände sind so beschaffen, daß ich sie nicht nur recht gut, sondern auch auf verschiedene Weise begreife, wie z. B. meine Erkenntnisse von Figuren, Zahlen, Bewegung und ähnlichen Dingen. Diese Wesen, welche auf verschiedene Weise begriffen werden und keine Existenz außer mir zu haben scheinen, da ich in ihnen Nichts begreife, als bloße, reine Ausdehnung ohne alle Materie, will ich rationale oder mathematische nennen. Endlich bemerke ich Vorstellungen von Wesen, die ich zwar recht gut, aber nicht auf verschiedene

Digitized by Google

Weise, sondern nur auf eine und dieselbe unveränderliche Weise begreifen kann. Die Gedanken davon lassen sich nicht auf beliebige Weise bilden, sie sind oder werden vielmehr mit mir gebildet. Gegenstände dieser Art erkennen wir nur als existirend; ich nenne sie reale oder physische Dinge.

Also drei verschiedene Gattungen von Gedanken finde ich in mir; diese beziehen sich auf dreierlei Vermögen oder Wirkungen unsers allgemeinen Erkenntniß-Vermögens, Einbildungskraft, Vernunft und Verstand. Die weitere Eintheilung können wir übergehen, um

2) auf die zweite Regel zu kommen: Ist alles auf die letzten Gattungen zurückgeführt, so muß man diese verschiedenen Gattungen in der Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, wieder von neuem betrachten und bei jeder derselben alle Wesen einzeln betrachten; und wie man vorher auf die Verschiedenheiten achtete, so muß man jetzt auf das Gemeinschaftliche achten und durch Vernunft oder Erfahrung beobachten, was in jeder Gattung dasjenige ist, was bei dem Begreifen oder Bilden alles Einzelnen erforderlich oder immer vorhanden ist. Hat man dieses (was ich Elemente der Definition nenne) gefunden, so muß man genau darauf sehen, daß Nichts ausgelassen werde; man muß aus diesen Vorstellungen allein Definitionen bilden und zwar so, daß man das Feste und Unbewegliche von dem Beweglichen unterscheide und aus der richtigen Vereinigung beider die Generation des Dinges zu Stande bringe. Diese Elemente sind endlich auf alle mögliche Weise mit einander zu combiniren, und so werden Definitionen oder die ersten Begriffe der Dinge gebildet.

3) Haben wir eingesehen, wie die ersten Begriffe auf alle mögliche Arten zu bilden sind, so müssen wir nun dieselben so ordnen, daß sie auf einander in der Ordnung folgen, nach welcher mehrere Elemente auf einander folgen sollen, d. h. je nachdem eines des andern Daseyn voraussetzt und so, daß das Mögliche der ersteren auch hernach in den letzteren angetroffen werde. Damit muß man so lange fortfahren, bis sich der Fortgang derselben ins Unendliche zeigt; man muß dabei durch Beweise des Unmöglichen zeigen, daß mehrere oder von diesen verschiedene Begriffe sich nicht bilden lassen.

Hat man auf diese Art alle ächten Definitionen gefunden,

Digitized by Google

welche gleichſam die Elemente und Prinzipien aller desjenigen ſind, deſſen Wahrheit zu erforſchen wir uns vorgenommen haben, ſo iſt das Nächſte, was nun, um unſere Kenntniß zu vermehren, unternommen werden muß, dieſes, daß man alle Beziehungen oder Verhältniſſe genau beobachte und bei jedem, was daraus Neues folge, unterſuche. Die hieraus abgeleiteten Wahrheiten ſind Ariome. Z. B. die Elemente der allgemeinen Mathematik ſind die Begriffe von Größe, Gleichheit und Ungleichheit. Man kann ſodann die Größe betrachten an ſich als etwas Unveränderliches, oder an ſich als etwas Veränderliches, oder in Vergleich mit anderen Größen. Wenn man dieſes und ähnliches betrachtet, ſo wird man die drei erſten Ariome der ganzen Mathematik finden, von welchen abgeleitet wird, was in dieſer Wiſſenſchaft gelehrt wird.

Endlich, wenn man alle Definitionen des zu behandelnden Gegenſtandes gebildet und ſie in ſich ſelbſt betrachtet hat, ſo iſt das letzte, was wir zur Vermehrung der Wiſſenſchaft thun können, dieſes, daß wir die Definitionen ſelbſt unter einander verbinden. Hat man ſo zwei oder mehrere Definitionen, d. h. verſchiedene Dinge mit einander verbunden, ſo bekommen dieſe Dinge, die vorher eine abgeſonderte Natur ausmachten, von einander gegenſeitig abhängende Naturen; es entſteht eine neue Natur, eine neue Möglichkeit oder eine neue Wahrheit — und dieß ſind die Theoreme.

Dieß iſt das Allgemeinſte von der Methodenlehre.

Nach der gegebenen Darſtellung wollte Tſchirnhauſen die Wiſſenſchaft nach Inhalt und Form begründen, eine Wiſſenſchaftslehre aufſtellen; daher die Eintheilung der Gegenſtände des Erkennens, die Lehre von dem Kriterium der Wahrheit, von der Methode der wiſſenſchaftlichen Forſchung und Darſtellung. Dieſe Wiſſenſchaftslehre trägt den ſtrengen formallogiſchen Charakter an ſich; was ihm als Vorbild vorſchwebte, war die von Euklides in der Mathematik befolgte ſynthetiſche Methode, die von Definitionen zu Ariomen und von dieſen zu Theoremen fortgeht. Daher die Behauptung, daß das Kriterium der Wahrheit die Begreiflichkeit, das der Falſchheit die Unbegreiflichkeit ſey, daß jede Definition die Generation des Dinges in ſich ſchließen ſolle, wie in der Definition des geometriſchen Gegenſtandes die Conſtruction deſſelben liegt.

Digitized by Google

Man mag über diese mathematische Methode in ihrer Anwendung auf Philosophie ein Urtheil haben, welches man will, jedenfalls muß man zugeben, daß die Theorie des Tschirnhausen ihre große geschichtliche Bedeutung hat, was sich sogleich bei der Darstellung des Systemes von

22. Christian Wolff

zeigen wird, zu der wir nun übergehen (vrgl. S. 44 folg.).

Mit der Darstellung der Philosophie dieses Mannes befindet man sich in einiger Verlegenheit, sofern es sich davon handelt, aus der großen Masse seiner Schriften die ihm eigenthümlichen, einen wirklichen Fortschritt bezeichnenden Gedanken auszuheben. Zieht man vorerst das Ganze und Allgemeine seiner wissenschaftlichen Leistungen in Betracht, so hat er die Philosophie zu einem systematisch-geordneten Ganzen gebildet. Zu diesem Zwecke gab er eine Eintheilung der Philosophie, die sich zum Theil bis in die neuesten Zeiten wenigstens auf den deutschen Universitäten, man kann sagen mit einem officiellen Charakter erhalten hat. Er theilte die Philosophie zunächst in die theoretische und die praktische; in der theoretischen unterschied er sodann Logik und Metaphysik, und gab von dieser folgende Theile an: ***Ontologia***, qua omnis humanae cognitionis principia continentur; ***Cosmologia generalis***, qua ad solidam inprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur; dieser von Wolff zuerst aufgeführte Theil der Metaphysik enthält allgemeine Bestimmungen über die Welt oder das Universum als zusammengesetztes und der Veränderung fähiges Ding, sodann aber besondere Untersuchungen über die Natur der Körper; ***Psychologia rationalis***; der wesentliche Inhalt derselben wird weiter so angegeben: qua ea, quae de anima humana indubia ***experientiae*** fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque Auctoris cognitionem profutura proponuntur. Hieraus geht hervor, daß sie eine Psychologia ***empirica*** zu ihrer Voraussetzung hat, die wirklich auch von Wolff bearbeitet wurde; den Inhalt derselben und ihr Verhältniß zu anderen philosophischen Wissenschaften giebt er so an: qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant,

Digitized by Google

continentur, et ad solidam universae Philosophiae practicae ac Theologiae Naturalis tractationem via sternitur; endlich ***Theologia naturalis***, pars prior integrum systema complectens, quo existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur; pars posterior, qua essentia et attributa Dei ex notione Entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur. Die praktiſche Philoſophie theilte er zuerſt in die allgemeine und die beſondere; die philosophia ***practica universalis*** enthält theils allgemeine Betrachtungen über den menſchlichen Willen, deſſen Triebe und Neigungen (moraliſche Anthropologie), theils aber auch eine Unterſuchung über das Moralprinzip oder, wie es Wolff ausdrückt, über die Prinzipien alles Rechtes und aller Verbindlichkeit; Wolff ſelbſt giebt auf dem Titel den weſentlichen Inhalt ſo an: ***Pars prior***, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur. ***Pars posterior***, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur. Die beſondere praktiſche Philoſophie begreift Natur-Recht, Moral, Politik und Oekonomik in ſich. Jeden einzelnen dieſer Theile hat Wolff mit reicher Gelehrſamkeit, aber auch mit einer Ausführlichkeit behandelt, an welcher man wenigſtens den Fleiß und die Geduld bewundern muß. Mit jener Eintheilung und dieſer Ausführung hat ſich Wolff für ſeine Zeit und für die deutſche Philoſophie in Vergleich mit der franzöſiſchen und der engliſchen unläugbar ein Verdienſt erworben. Zu dieſem geſellte ſich das weitere, daß er nächſt dem Thomaſius und mit glücklicherem, bleibenderem Erfolg, als dieſer, die mathematiſchen, phyſikaliſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften in deutſcher Sprache abhandelte und Urheber einer deutſchen wiſſenſchaftlichen, insbeſondere philoſophiſchen Kunſtſprache wurde. Die allgemeinſten und wichtigſten Folgen davon waren, daß eigentlich erſt durch ihn die herrſchende ariſtoteliſche Schul-Philoſophie auch von den deutſchen proteſtantiſchen Univerſitäten verdrängt und nun eine auch dem ſprachlichen Ausdruck nach deutſche Philoſophie geſtiftet wurde. Er war es, der die Ideen des Leibnitz, die neuen

Digitized by Google

Entdeckungen großer Männer in der Mathematik und Physik erst in allgemeine Circulation brachte und in alle Fächer menschlicher Kenntnisse und in alle Theile der Gelehrsamkeit neue Klarheit, Anwendbarkeit und Brauchbarkeit einführte, indem er die neuen Ideen seinem Zeitalter voranalysirte (man könnte fast sagen, vorbuchstabirte). Die Methode, welche er anwendete, hatte er von Tschirnhausen gelernt (vrgl. S. 427 u. 44). Mit diesen Verdiensten stehen die Mängel seiner Werke im genauesten Zusammenhang, nämlich die ebenso steife, als breite und ermüdende Darstellung, welche mit ihren logischen Formen auch dem Oberflächlichen und Seichten den — freilich nur flüchtigen — Schein der Gründlichkeit geben konnte und nicht selten auf Untersuchungen führte, die nicht nur kein wissenschaftliches Interesse haben, sondern in's wirklich Triviale übergehen; in der Wolff'schen Darstellung verflachten und erstarrten die Ideen, die, in der vorangegangenen deutschen Philosophie niedergelegt, einer weiteren ächt-wissenschaftlichen Bestimmung, Entwicklung und Verbindung harrten.

Im Besonderen beschränken wir uns auf folgende kurze Nachrichten.

Theoretische Philosophie.

Die Logik gründete Wolff auf den Grundsatz des Widerspruchs, als das Grundprinzip alles Denkens, und widmete der Theorie von den Schlüssen (der Syllogistik) wieder größere Aufmerksamkeit; als die bestimmenden Gesetze derselben führte er das Dictum de omni et nullo auf, welches er aus dem Grundsatze des Widerspruchs ableitete.

Eben dieser Grundsatz bildet auch das Fundament der Ontologie, worin die allgemeinsten Denkbestimmungen, die zugleich als Bestimmungen des Seyns Geltung haben sollen, gegeben werden: Was im Bewußtseyn einen Widerspruch enthält, ist unmöglich; was sich selbst nicht widerspricht, ist möglich; dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig und die Wirklichkeit ist die Ergänzung der Möglichkeit (complementum possibilitatis). Aus dem Grundsatz des Widerspruchs folgert Wolff weiter das Prinzip des zureichenden Grundes, hieraus die Reduction des Zusammengesetzten auf das Einfache.

Digitized by Google

Nach den Lehren der Kosmologie iſt die Welt eine Reihe ſowohl gleichzeitiger als ſucceſiver mit einander verbundener Dinge. In dieſer Reihe, wie ſie wirklich iſt, giebt es keinen Zufall; aber, da eine andere Welt möglich iſt, ſich als möglich denken läßt, ſo iſt Alles, was in der Welt geſchieht, zufällig, hat nur bedingte Nothwendigkeit. Dieſen Satz bedurfte er für das kosmologiſche Argument der Exiſtenz Gottes. In den Körpern nahm er eine thätige, und eine die Bewegung hemmende Kraft, eine Kraft der Trägheit an; ſomit ſtimmte er mit Leibnitz überein, aber deſſen Monadologie modificirte er weſentlich, ſofern er zwar einfache Elemente auch der Körper annahm, allein doch den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nicht fallen laſſen wollte.

In der rationalen Pſychologie iſt die Lehre von der Grundkraft der Seele das Wichtigſte; dieſe iſt die Kraft, die Welt vorzuſtellen (vis repraesentativa universi); womit aber nicht (nach einem gewöhnlichen Mißverſtändniß) der Gedanke ausgedrückt werden ſollte, daß alle Thätigkeiten der Seele (auch das Fühlen und Begehren) nur Modificationen des Vorſtellens ſeyen, ſondern nur der, daß das Vorſtellen die das geſammte übrige Leben der Seele bedingende Thätigkeit ſey, ſo daß es ohne Vorſtellungen nie zu Gefühlen und Begehrungen (wohl aber zu Vorſtellungen ohne Gefühle und Begehrungen) kommen könne. Darauf zielt auch die Unterſcheidung zwiſchen Kraft, vorzuſtellen, und Vermögen, zu fühlen und zu begehren, indem jene als continuus agendi nisus, dieſes als nuda agendi possibilitas definirt wird. Dieſe Anſicht von dem Lebens-Prinzip und der Lebens-Thätigkeit der Seele erhält die ganze und beſtimmte Bedeutung, wenn man ſich erinnert, daß durch das Vorſtellen das Verhältniß der Seele zur Welt ausgedrückt wird; daher die Bezeichnung: vis repraesentativa *universi*.

Uebrigens verwarf Wolff nach Leibnitz den influxus physicus und das systema caussarum occasionalium und ſtimmte der Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie bei, alſo auch dem Satze, daß die Senſationen (wovon die ganze Vorſtellungs-Thätigkeit ausgeht) nicht aus der Einwirkung der Dinge entſtehen, ſondern ihren Grund in der ſubjectiven Thätigkeit der Seele haben.

Endlich in der rationalen Theologie folgt er am

Digitized by Google

genauesten dem Leibnitz; derselbe Begriff von Gott, dieselben Beweise (a priori und a posteriori) für das Daseyn Gottes (insbesondere schickte Wolff der von Leibnitz gemachten Bemerkung gemäß dem ontologischen Argument den Nachweis voraus, daß das allervollkommenste Wesen möglich sey), dieselbe Entwicklung der göttlichen Eigenschaften, dieselbe Lehre von der göttlichen Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung.

Mehr Eigenthümliches hat Wolff in der praktischen Philosophie.

Praktische Philosophie.

Der Grundsatz, den er aufstellt, ist der so berühmt gewordene Grundsatz der Vollkommenheit: *Perfice te* — die Vollkommenheit aber ist nach seiner Erklärung die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem; und diese Erklärung entwickelt und erläutert er für die praktische Philosophie folgendermaßen weiter:

1) Unsere freien Handlungen (diese kommen bei der praktischen Gesetzgebung allein in Betracht) ziehen viel Veränderliches nach sich, haben in Beziehung auf den äußeren und inneren Zustand des Menschen mancherlei Folgen und unterscheiden sich in dieser Hinsicht auf zweifache Weise: das einemal stimmt der Zustand, der durch die freie Handlung hervorgebracht wird, mit dem vorhergehenden überein, das anderemal widerstreitet er dem vorhergehenden.

Im ersteren Falle ist der Zustand vollkommen und um so vollkommener, je vollständiger die Uebereinstimmung ist, im anderen Falle unvollkommen und um so unvollkommener, je größer der Widerstreit ist. Was nun aber unseren Zustand vollkommner macht, das ist gut, und was ihn unvollkommen macht, das ist bös. Will man also die Handlungen der Menschen, ob sie gut oder bös sind, beurtheilen, so muß man nachforschen, was sie in unserem Zustande für Veränderungen hervorbringen, und ob der veränderte Zustand mit dem vorhergehenden übereinstimmt oder ihm widerstreitet. Z. B. es sey jemand am Leibe munter und ohne Schmerzen, wenn er viele Speise und Trank zu sich nimmt, so empfindet er sich matt und Schmerzen im Kopf oder wohl auch in anderen Gliedern; der gegenwärtige Zustand

Digitized by Google

ist also dem vorhergehenden zuwider. Denn wenn die Seele vorher im Stande war, mit Lust über eine Sache nachzudenken, so ist sie jetzt verdrießlich und kann ihre Gedanken nicht lange bei einander behalten; da sie vorher ruhig und freudig war, so wird sie jetzt durch Schmerzen und unruhige Affecte betrübt; es muß also nicht gut seyn, viele Speise und Trank zu sich zu nehmen; oder wer in gutem Ansehen steht und verrichtet etwas Löbliches, der erhält dadurch noch größeres Ansehen, der folgende Zustand stimmt also mit dem vorhergehenden überein, und es ist gut, etwas Löbliches zu verrichten.

Gegen diese Bestimmungen war es nun ein nahe liegender Einwurf, daß z. B. die Arbeitsamkeit etwas böses seyn müsse, weil sie die Armuth aufhebt und Reichthum erwirbt, d. h. einen dem vorhergehenden Zustande widerstreitenden hervorbringt.

Dieser Einwurf wurde auch wirklich gegen Wolff selbst gemacht und er antwortete darauf (P. U. II. §. 1.):

2) (Hierin liegt die zweite nähere Bestimmung) die Uebereinstimmung, die er suche und fordere, könne nur bei solchen Handlungen statt finden, die auch nicht im Geringsten von dem, was recht sey, abweichen; in den Handlungen des Lasterhaften sey viel Widersprechendes, wenn man sie an sich betrachte und mit einander vergleiche.

In diesen Worten liegt nun offenbar zunächst die formelle Bestimmung: wenn man beurtheilen wolle, ob eine Handlung gut oder böse sey, dürfe man nicht den einzelnen Zustand, der durch sie hervorgebracht werde, mit einem anderen einzelnen vorhergehenden Zustande vergleichen, sondern man müsse untersuchen, ob durch sie die Uebereinstimmung des Handelns überhaupt und im Allgemeinen nicht aufgehoben werde oder ob sie in ein consequentes System von Handlungen tauge. Der Grundsatz des Handelns hieße nimmer so: Handle so, daß der durch die Handlung hervorgebrachte Zustand mit dem vorhergehenden übereinstimmt; sondern: Handle so, daß durch deine Handlung die Einheit des Handels nicht aufgehoben, sondern erhalten werde; und da entsteht dann die von den Gegnern der Wolffischen Moral so oft aufgeworfene Frage: ob sich denn nicht auch ein consequentes System böser Handlungen denken lasse? ob in dem Handeln des Lasterhaften, wenn man es als Ganzes betrachte, nothwendig Inconsequenz sey? eine Frage, die mit der andern analog ist:

Digitized by Google

ob es ein consequentes System von Irrthümern gebe? Ein solches consequentes System von bösen Handlungen kann es nun in keinem Falle geben, wenn in der menschlichen Natur ein Gesetz und ein Endzweck liegt, wodurch das Gegentheil gefordert wird; darauf ist schon in den vorhin angeführten Worten: Handlungen, die auch nicht im Geringsten von dem, was recht ist, abweichen ꝛc. hingedeutet; und noch bestimmter macht Wolff

3) darauf aufmerksam (worin die dritte nähere Bestimmung liegt), wenn er sagt: in den Handlungen des Lasterhaften sey viel Widersprechendes, wenn man sie mit den natürlichen Handlungen vergleiche, und hinzu setzt: er betrachte den Menschen nicht in demjenigen Zustande, wo er schon irgend eine Gewohnheit des Handelns angenommen hat, sondern, wo er in Beziehung auf die freien Handlungen noch indifferent ist. Man muß also unter den natürlichen Handlungen offenbar solche verstehen, die mit der Natur oder dem Wesen und den Verhältnissen des Menschen übereinstimmen, wie Wolf selbst sagt: daß gewisse Handlungen zu unserer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit abzwecken, also an sich gut und böse seyen, das habe seinen Grund in der Natur und dem Wesen des Menschen und derjenigen Dinge, die mit ihm in Verbindung stehen. Der praktische Grundsatz wäre also nun: Handle so, daß alle deine Handlungen mit der menschlichen Natur und den Beziehungen derselben zu den übrigen Dingen der Welt, und in Folge dessen auch mit einander übereinstimmen.

Nach diesem fragt es sich aber: Warum soll man in Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur handeln? d. h. es fragt sich nach der Verbindlichkeit jenes Grundsatzes, wodurch er erst Grundsatz für das Handeln wird, und wie erkennt man denn jene ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Natur? und was mit derselben übereinstimmt oder im Widerspruch steht?

Hierauf antwortet Wolff:

1) Die deutliche Vorstellung, daß eine Handlung zu unserer Vollkommenheit beiträgt und insofern gut ist, ist der natürliche Beweggrund, sie zu thun, im Gegentheile, die deutliche Vorstellung, daß eine Handlung uns unvollkommen macht, also böse ist, ist der natürliche Beweggrund, sie zu unterlassen, denn von Natur begehren wir das Gute und verabscheuen das Böse; die

Digitized by Google

Natur verpflichtet oder verbindet uns also, gewisse Handlungen zu thun, andere zu unterlassen.

2) Um nun aber zu erkennen, was zu unserer Vollkommenheit beiträgt und also gut ist, muß man den Zusammenhang der menschlichen Natur mit allen übrigen Dingen erkennen. Dieses kommt der Vernunft, als dem Vermögen, den Zusammenhang der Dinge zu erkennen, zu; sie ist es also, welche zu der Erkenntniß dessen, was vollkommen oder unvollkommen macht, was gut oder böse ist, führt.

Indem nun diese Grundsätze für die praktische Philosophie aufgestellt werden, wird offenbar vorausgesetzt, daß der Mensch, an und für sich und im Verhältnisse zu anderen Dingen, vermöge seiner Natur Etwas werden könne, oder durch die natürliche Einrichtung seines menschlichen Wesens bestimmt sey, Etwas zu werden; ist er dieses, so ist er vollkommen. Dieß wäre also der Endzweck seines Handelns.

In der Erreichung dieses Endzweckes oder auch nur in der Annäherung zu derselben liegt das höchste Gut oder die Seligkeit (welche bei Wolff identisch sind); und da das Bewußtseyn, stets vollkommener zu werden, mit einer Empfindung der Lust oder mit Vergnügen verbunden und jedes Vergnügen ein Beitrag zur Glückseligkeit ist; so ist das stete Fortschreiten in der Vollkommenheit auch die Ursache der Glückseligkeit (felicitas).

Nach diesem allem entsteht endlich noch die Frage: Wodurch der Mensch zum guten Handeln angetrieben und vom bösen Handeln abgehalten werden soll? oder die Frage, nach der moralischen Triebfeder, nach dem moralischen Beweg- und Bestimmungs-Grunde.

Hierüber erklärt sich Wolff folgendermaßen (von der Menschen Thun und Lassen §. 24.): weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetz der Natur haben will, so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetz, sondern vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz (Autonomie der Vernunft). Der Tugendhafte, sagt Wolff, bedarf nicht der Furcht vor Strafen oder der Hoffnung von Belohnungen, um sich vom Bösen abhalten und zum Guten bestimmen zu lassen; wer solcher Beweggründe bedarf, ist noch nicht tugendhaft. Der Wille ist dann erst vollkommen, wenn er bei allen Handlungen durch die innere Güte

Digitized by Google

derſelben beſtimmt wird, d. h. durch ihre Uebereinſtimmung mit mit dem Geſetze.

Damit hängt dann auch die Wolffiſche Lehre vom Gewiſſen zuſammen. Das Gewiſſen, ſagt Wolff, iſt das Vermögen, über die Moralität unſerer Handlungen zu urtheilen, ob ſie gut oder böſe, zu thun oder zu laſſen ſeyen. Dieſes Gewiſſen iſt nun ein wahres oder irrendes oder zweifelhaftes. Gewiſſenhaft iſt aber nur derjenige, der nie gegen ſein Gewiſſen handelt; dagegen derjenige unmoraliſch handelt, der nach einem zweifelnden oder gegen ſein irrendes Gewiſſen handelt, womit offenbar Wolff ſagen will, daß nur diejenige Handlung moraliſch gut ſey, die mit dem Bewußtſeyn und mit der Ueberzeugung von ihrer Geſetzmäßigkeit (oder Vernünftigkeit) geſchehe. Damit verbindet aber Wolff den weiteren Satz: es ſey, objectiv genommen, nicht genug, daß man gewiſſenhaft ſey, ſondern man müſſe auch dafür ſorgen, daß das Gewiſſen richtig und gewiß ſey, es ſey ein Irrthum, daß das Gewiſſen der Herrſchaft der Vernunft nicht unterworfen ſeyn ſolle.

Das Naturrecht behandelte Wolff als eine beſondere, von der Ethik verſchiedene Wiſſenſchaft. Das Verhältniß deſſelben zur Ethik beſtimmt er ſo:

Die Ethik hat es mit dem Sollen zu thun, mit der moraliſchen Nothwendigkeit zu handeln, das Naturrecht mit dem Dürfen oder der moraliſchen Möglichkeit des Handelns. Weil ich nun dasjenige, was ich thun ſoll, gewiß auch thun darf; ſo folgt aus der Pflicht im Allgemeinen das Recht und jeder Pflicht muß ein Recht entſprechen, nämlich auf der Seite deſſen, der die Pflicht hat. Daher Wolff das Recht definirt als die facultas agendi, quod moraliter possibile est et non agendi, quod moraliter impossibile est. Er ſagt z. B. weil es Pflicht ſey, ſeinen Körper zu erhalten, ſo müſſe man nicht nur das Recht haben, geſunde Speiſe in derjenigen Quantität zu ſich zu nehmen, welche der Geſundheit zuträglich ſey, ſondern auch ein Recht auf die eßbaren Dinge. Damit wäre dann auch die Gränze des Rechtes beſtimmt; nämlich ich hätte nur dann und nur ſoweit ein Recht, wann und ſoweit ich eine Pflicht habe.

Dieſen Grundbegriffen gemäß behandelt dann Wolff auch

Digitized by Google

das Naturrecht, indem er die den einzelnen Pflichten entsprechenden Rechte aufsucht und darstellt; woraus sich die Weitschweifigkeit seines Naturrechtes erklären läßt. *

Man nennt diese Philosophie gewöhnlich die Leibnitz-Wolff'sche, und hat darin in sofern Recht, als ihr wesentlicher Inhalt Ideen, Gedanken sind, die sich schon in der Leibnitz'schen finden. Daneben ist aber zweierlei zu bemerken, daß nicht der ganze wesentliche Gehalt der Leibnitz'schen Ideen aufgenommen, und das Aufgenommene nach derjenigen logischen Methode zugerichtet worden, die Wolff von Tschirnhausen gelernt hatte, so daß man sagen kann, Leibnitz mit seinen Ideen und Gedanken, Tschirnhausen mit seiner logischen Form und Methode seyen die Factoren der Wolff'schen Philosophie. Noch allgemeiner lassen sich die geschichtlichen Verhältnisse so auffassen und darstellen: Leibnitz gab theils aus seinen ausgebreiteten Studien gleichzeitiger und früherer Philosopheme, theils aus der eigenen sinnreichen Productivität und Combinations-Gabe einen Reichthum von Ideen, der erst noch auf strenge wissenschaftliche Form und in dieser auf weitere Entwicklung, beziehungsweise tiefere Begründung wartete, Tschirnhausen bemühte sich, für den wissenschaftlichen Gehalt die angemessene Form zu finden und Thomasius setzte sich zum Zweck, die vorhandenen Fesseln des Geistes zu brechen, und was bisher in Deutschland noch Monopol der Gelehrten gewesen war, zum Gemeingut für den gebildeten Theil der deutschen Nation zu machen. Diese besonderen Bestrebungen vereinigten sich, freilich nicht, ohne daß die eine durch die andere beschränkt worden wäre (das Wenigste wurde für tiefere Begründung gewonnen), in der Wolff'schen Philosophie. Damit erreichte die deutsche Philosophie denjenigen Standpunkt, den die englische und die französische schon früher gewonnen hatte.

Die Methode, welche Wolff adoptirte, war nicht sowohl der Art, daß damit Gedanken *erfunden* werden konnten, sondern vielmehr dazu geeignet, schon erfundene, so zu sagen bereit

* Ein italienischer Gelehrter, selbst Lehrer des Rechts, Lampredi, urtheilt darüber so: „Non est, qui non deterreatur tanta librorum farragine, quasi vero Herculeo labore opus esset, ut quis honestatem et justitiam addiscat. S. Dugald Stewart Histoire abregée des sciences metaphysiques etc. traduite par J. A. Buchon. Bruxelles 1829. S. 274.

Digitized by Google

liegende Gedanken zurecht zu legen, ihnen die schulgerechte Form zu geben, sowohl an und für sich als in Verbindung mit einander. Schon hieraus erklärt es sich, daß die Form sehr ausgedehnt und breit, der Gedanke sehr dünn und mager werden mußte; von einer freien, geistreichen Erregung und Bewegung philosophischer Gedanken konnte ohnedieß die Rede nicht seyn. Mancher Satz scheint nur darum seinen Platz bekommen zu haben, um selbst an einem solchen die Möglichkeit und Macht einer langweiligen, trivialen Demonstration zu erproben. Die Philosophie sollte neben den Aufschlüssen über Gott, Welt und Seele, die sie gab, auch recht gemeinnützlich für das Leben werden, so gründlich und umsichtig, daß sie belehrte, wie man bei öffentlichen Disputations-Acten Complimente zu machen, und beim Bauen Abtritte einzurichten habe. Daß eine solche Philosophie nur von einem sehr vorübergehenden Interesse seyn konnte, darf man wohl zum Voraus dem deutschen Geiste zutrauen.

Unter den Anhängern waren Männer von mehr Geist, die daher auch ihren philosophischen Lehren einen tieferen und gediegeneren Inhalt zu geben vermochten, wie namentlich Bernhard Bilfinger, dessen Schriften: Dilucidationes de Deo, anima humana et mundo; de harmonia animae et corporis maxime praestabilita; de origine et permissione mali die Leibnitzschen Gedanken reiner und unversehrter enthalten, als die Wolff'schen Schriften, und als Zeugnisse des damaligen philosophischen Geistes noch jetzt Werth haben. Bilfinger verfolgte das rein philosophische Interesse; Andere machten den Versuch, den Begriffen und Lehrsätzen der Wolff'schen Philosophie in anderen positiven Wissenschaften Geltung und Einfluß zu verschaffen. Ernesti * und Canz ** wendeten sie auf die Theologie an, letzterer (Professor in Tübingen) im Widerspruch von Seiten nicht nur der theologischen, sondern selbst der philosophischen Facultät, die gemeint waren, man solle die Wolff'sche Philosophie unterdrücken. *** Johann Ulrich Cramer zeigte ihren Nutzen

* Initia doctrinae solidioris, Ed. V. Lips. 1769.

** Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae Usus in Theologia. Francofurt. et Lipsiae 1739.

*** Fried. Christoph Oetinger sagt in seiner: Theologia ex idea vitae deducta (Frcfrt. et Lips. 1765) pag. VII: «Cur praegnantissimae notiones

Digitized by Google

für das Studium der Rechts-Wiſſenſchaft (Usus philosophiae Wolffianae in Jure 1740). Aber auch eine ganz neue Wiſſenſchaft gieng aus der Wolff'ſchen Schule hervor, die Aeſthetik, die zuerſt von Alexander Gottl. Baumgarten, und dann von ſeinem Schüler, Georg Friedrich Meyer (Profeſſor der Philoſophie in Halle), bearbeitet wurde, allerdings zum Theil auch in Folge der von franzöſiſchen Kunſtrichtern ausgegangenen Anregung. Letzterer wich übrigens in der Pſychologie oder Pneumatologie von der Leibniz'ſchen Theorie (vrgl. S. 339, 342) ab, indem er in ſeinem: Verſuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere, Halle 1750, nicht blos den Thieren Seelen zuſchreibt, ſondern auch behauptet, daß die Thierſeelen, indem ſie durch mancherlei Verwandlungen vermittelſt des Todes in verſchiedene Zuſtände kommen, allmählich alle Grade des Verſtandes und der Vernunft oder vielmehr des Gebrauches derſelben erlangen und ſo zur Stufe der Geiſter erhoben werden; wofür er ſich auf das allgemeine Geſetz beruft, daß nirgends in der Natur ein Sprung und alſo auch in der Reihe der Geſchlechter und der Arten der Dinge keine Lücke ſey.

Neben dieſen Anhängern der Wolff'ſchen Philoſophie ſind nun auch ihre Gegner zu nennen: Johann Franz Buddeus (1667—1729), Andreas Rüdiger (1673—1731), ein Schüler des Chriſtian Thomaſius, dem er auch in ſeiner Theorie von der Erkenntniß und ſeiner Natur-Philoſophie folgte; Chriſtian Auguſt Cruſius (1712—1775); Joachim Georg Darjes (1714—1791); Jean Pierre de Crouſaz (1663—1748). Unter

fundamentales (der chriſtlichen Theologie) pro mepis lusibus ingenii orientalis ad metaphoras proni habeantur, idealismus praedominans hodiernus est in causa. Depurationi idearum student Philosophi et crassas imaginationes reputant omne id, quod intellectui sic dicto puro contrarium est. Quicquid igitur cum intellectu puro, h. e. cum idolis philosophicis non consonat, dicunt esse phantasticum. Totam sic civitatem Dei, sic descensum Christi ad inferos, sic septem Dei spiritus coram throno Dei, sic ingressum daemoniorum in porcos, sic ipsos daemone obsessos in metaphoras vertunt. Quo ruet tandem universa Theologia per Idealismum! Inducti hoc plures, quicquid huic contrariatur, Materialismum imo Manichaeismum esse, falso suspicantur. Die Idealiſten der Gegenwart werden es faſt lächerlich finden, daß hier die Wolff'ſche Philoſophie (denn dieſe meint Oetinger) als Idealismus und ihr Denken als intellectus purus (reines Denken) bezeichnet wird.

Digitized by Google

diesen ist Crusius derjenige, welcher das meiste eigenthümlich Positive hat. Er wollte die Philosophie zu einer vollendeten Wissenschaft erheben und mit dem System der positiven Theologie in Harmonie bringen. Da er die Wolff'sche Philosophie für hiezu ungeeignet hielt, so gieng sein Streben zugleich dahin, diese zu stürzen.

Die Philosophie ist ihm der Inbegriff solcher Vernunft-Wahrheiten, deren Gegenstand unveränderlich ist oder fortdauert; er theilt sie in Logik, Metaphysik und Disciplinal-Philosophie ein.

In der Logik ist ihm nicht der Satz des Widerspruchs das höchste Prinzip, sondern vielmehr der Grundsatz: Was sich nicht anders, denn als wahr denken läßt, das ist wahr, und was sich nicht anders, denn als falsch denken läßt, das ist falsch. Aus diesem Grundsatze leitete er dann erst den Satz des Widerspruchs, den Satz des Nichtzutrennenden (was sich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander seyn) und den Satz des Nichtzuverbindenden (was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander seyn) ab.

Uebrigens unterschied er eine doppelte Gewißheit, die eine, welche auf dem Satze des Widerspruchs beruht, die geometrische, die andere, die aus dem Gefühle der Unmöglichkeit, anders zu denken, entspringt, die disciplinale. Auf diesen inneren Zwang oder auf die physische Neigung des Verstandes gründet er auch die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit des menschlichen Verstandes. Mit jenem Gefühle setzt er aber auch das Vertrauen auf die Güte und Wahrhaftigkeit Gottes in Verbindung. Denn, sagte er, der letzte Grund und Quell' aller objectiven Wahrheit ist doch der göttliche Verstand, von welchem der menschliche gleichsam nur der Abdruck ist; so sind also der innere Zwang des Verstandes und die Wahrhaftigkeit Gottes die gültigsten und sichersten Bürgen für das Daseyn der Außendinge, wie für die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt.

Die Metaphysik, welche er in seinem: Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, Leipzig 1766, abhandelte, gründete er gleichfalls auf die vorhingenannten drei Grundsätze, und theilte sie

Digitized by Google

in Ontologie, Theologie, Kosmologie und Pneumatologie ein.

Die wichtigsten Begriffsbestimmungen aus der Ontologie sind folgende:

Die Existenz ist dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es irgendwo im Raume und irgendwann in der Zeit auch außerhalb des Denkens vorhanden ist. Raum und Zeit sind für sich genommen weder Substanzen noch Accidenzen, sondern Abstracta der Existenz, d. h. sie machen Umstände aus, die von dem Daseyn der Dinge zu abstrahiren sind. Alle Dinge sind daher in Raum und Zeit wirklich. Das Abstractum der Existenz Gottes ist der unendliche Raum, das Abstractum der Existenz endlicher Substanzen ist der endliche Raum. Außer dem Raume und der Zeit kommt aber den Dingen noch ein Prinzip der Thätigkeit oder die Kraft zu, und diese drei machen nun die Bestandstücke der vollständigen Möglichkeit eines Dinges aus.

Was das Gesetz der Caussalität betrifft, so gab Crusius zwar zu, daß jedes entstehende Ding seine Ursache habe; aber er unterschied zwischen Caussal- und Existentialursache und behauptete außerdem eine Grundthätigkeit der Freiheit, wobei die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde wegfällt. Denn die Grundthätigkeit der Freiheit entspringt aus der Substanz unmittelbar und ist nicht durch andere Handlungen bestimmt. In der Theologie stellte er den Begriff von Gott auf, daß er das unendliche, ewige und nothwendige Wesen sey, dagegen Alles, dessen Nichtseyn sich denken lasse, einmal nicht existirt hat und entstanden ist. Die Unendlichkeit Gottes dachte er sich als Erfüllung des unendlichen Raumes, und die Ewigkeit als successiv, aber ohne innere Veränderung in Gott. Was die Beweise für das Daseyn Gottes betrifft, so verwarf er nicht nur den ontologischen, weil im Obersatze nur die ideale, und im Schlußsatze die reale Existenz gesetzt werde; sondern auch den kosmologischen aus der Zufälligkeit der Welt, und zwar darum, weil darin nur die Zufälligkeit der Zustände der Substanzen gesetzt werde, aber nicht die Zufälligkeit der Substanzen selbst.

In der weiteren Entwicklung der Lehre von Gott schrieb er ihm verschiedene Grundthätigkeiten zu, behauptete aber, es gebe Grundthätigkeiten, die nur der Möglichkeit nach zum Wesen

Digitized by Google

Gottes gehören und die alſo in Gott anfangen und aufhören können.

Was die Lehre von der Weltſchöpfung betrifft, ſo ſchrieb Cruſius Gott eine gleichgültige Freiheit zu und betrachtete ſonach die Welt im Allgemeinen und Einzelnen als ein willkürliches Product Gottes; vermöge dieſer unbedingten, gleichgültigen Freiheit giebt Gott ſeinen Geſchöpfen gewiſſe Grade des Guten ohne alle Gründe, und daraus, daß Gott unbedingt freier Urheber der Natur, willkürlicher Geber alles Guten iſt, folgt, daß der Menſch den Geſetzen Gottes unbedingten Gehorſam ſchuldig iſt; jede Uebertretung dieſer Geſetze iſt eine Beleidigung Gottes und zieht dem Uebertretenden Gottes Zorn zu, dieſer Zorn und die daraus folgende Strafe, ebenſowohl als die Belohnung iſt unendlich, weil, wenn ſie endlich wären, der Effect des göttlichen Geſetzes aufhören würde, welches doch nicht ſeyn kann.

Aus dieſen Sätzen folgt, was die Lehre von der Welt anbelangt, daß die Welt zwar ſehr gut, aber nicht die beſte iſt.

Für dieſen Satz liegen in der Lehre des Cruſius mancherlei Gründe. Cruſius ſagt: Soll die beſte Welt eine ſolche ſeyn, welche alle in einer Welt mögliche Vollkommenheiten in ſich vereiniget, ſo kann es keine beſte Welt geben, denn die Vollkommenheiten endlicher Dinge laſſen eine unendliche Vermehrung zu; ſoll aber die beſte Welt diejenige ſeyn, welche mit den göttlichen Zwecken am meiſten zuſammenſtimmt, ſo läßt ſich dieſes von der gegenwärtigen Welt nicht behaupten, weil es zu denſelben Zwecken mancherlei gleichgültige Mittel giebt und Gott mit ſeinem Hauptzwecke auch unendliche Nebenzwecke verbinden konnte. Endlich kommt die gleichgültige Freiheit einiger Weltweſen hinzu. Cruſius behauptet, endliche Subſtanzen können der göttlichen Kraft mittelbar widerſtehen, indem ſie entweder den Wirkungen der göttlichen Kraft widerſtehen, oder aber die Bedingungen nicht erfüllen oder verhindern, unter denen die göttliche Kraft eine Wirkung beſchloſſen hat. Hieraus folgt denn auch, daß in der Welt kein nothwendiger Zuſammenhang iſt.

Uebrigens gründet Cruſius auf die gleichgültige Freiheit Gottes und der Creaturen auch die Theodice. Zu der metaphyſiſchen Güte vernünftiger Geſchöpfe, ſagt Cruſius, gehört auch dieſes, daß ſie wenigſtens für einige Zeit ſündigen können; das

Digitized by Google

Böſe ſelbſt aber, als Wirkung der mißbrauchten Freiheit, gehört zu den zufälligen Umſtänden der Welt, und Gott concurrirt zu dem Böſen nur inſofern, als er das Daſeyn des Sünders überhaupt erhält. Ebendarum und weil Gott das Böſe ſtraft, iſt es auch ſeiner Heiligkeit nicht zuwider; ja diejenigen Menſchen, welche Gott um ihrer Sünden willen ſtraft, gehören zu den Mitteln, durch welche ſich die göttlichen Vollkommenheiten offenbaren.

Was endlich die Pneumatologie betrifft, ſo unterſcheidet Cruſius materielle und geiſtige Subſtanzen, dieſe letzteren machen die letzten Zwecke Gottes aus und müſſen alſo überall vorhanden ſeyn; aber auch Materie iſt, wie zu vermuthen, in jeder Welt vorhanden. Daß zwiſchen den materiellen und den geiſtigen Subſtanzen eine Wechſelwirkung ſey, dafür führt Cruſius den der Bemerkung wohl werthen Grund an: wird Materie in einer Welt angenommen, ſo muß man auch einräumen, daß die Geiſter mit den materiellen Subſtanzen in realer Wechſelwirkung ſtehen, denn die Materie kann nur als Mittel, wodurch die reale Verbindung der Geiſter wirklich wird, geſchaffen ſeyn, und eine ideale Verknüpfung widerſpricht dem Begriffe der Welt. Was das Weſen des menſchlichen Geiſtes betrifft, ſo hält Cruſius das Bewußtſeyn für eine Grundkraft, ebenſo den Verſtand und den Willen; wie er überhaupt, nicht zur Förderung einer wiſſenſchaftlichen Pſychologie, mit Grundkräften ſehr freigebig iſt. Die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes bewies er endlich ſo: Alle Geiſter ſind eines fortdauernden Endzweckes fähig und ſtreben nach demſelben; dieſe Fähigkeit und dieſes Streben kann Gott nicht vergeblich in ihre Natur gelegt haben; ſie müſſen alſo fortdauern, um jenen Endzweck zu realiſiren. Wollte man das künftige Daſeyn der Geiſter läugnen, ſo würde der göttliche Endzweck der Welt aufgehoben werden und es träte ein Zeitpunkt ein, wo die ganze Schöpfung vergeblich wäre.

Andere widerſprachen mehr nur einzelnen Lehren der Leibnitz'ſchen Philoſophie, insbeſondere und hauptſächlich den Lehren von den Monaden, der präſtabilirten Harmonie und dem Satze des zureichenden Grundes, alſo gerade denjenigen, welche einestheils in die Natur-Wiſſenſchaft ein geiſtiges Element zu bringen, anderntheils den beſonderen Gedankenbeſtimmungen einen wenigſtens verſtändigen Zuſammenhang zu geben geeignet waren.

Digitized by Google

Crousaz rügte noch besonders an der Wolff'schen Logik Unbestimmtheit der Begriffe und des Ausdrucks, die bei der affectirten wissenschaftlichen Strenge bestehe, und belegte sein Urtheil mit allerdings treffenden Beispielen. Allen aber mangelte die philosophische Productions-Kraft und das speculative Talent; sie förderten die Popular-Philosophie und gefielen sich in dem Eklekticismus, wie namentlich Buddeus seinen Schriften den Charakter der philosophia *eclectica* ausdrücklich an die Stirne schrieb. Dieser Eklekticismus war aber nicht ein solches System, welches auf dem Wege dialectischer Verarbeitung der entgegengesetzten Prinzipien seinen Inhalt gewonnen und den gewonnenen Inhalt nach den Gesetzen einer rein wissenschaftlichen Methode verknüpft hätte, sondern eine mehr oder minder verständige und consequente Combination der geschichtlich vorhandenen Theoreme, mit unverkennbarem Einflusse sowohl der orthodoxen positiven Theologie als der Vorstellungen oder Vorurtheile der populären Welt- und Lebens-Ansicht.

Eine ganz ähnliche Erscheinung zeigt sich in England oder eigentlich in Schottland an denjenigen, welche sich dem Grundsatze und den Consequenzen des Empirismus und der (skeptischen) Subjectivitäts-Lehre widersetzen zu müssen glaubten; sie beriefen sich zuletzt auf die Zeugnisse des allgemeinen Menschenverstandes; so Thomas Reid (1704—1796), James Beattie (1735—1803), James Oswald. Diesen Männern könnte man wohl darin Recht geben, daß das Wissen gewisse Grundbestimmungen habe. Allein ihre Aufgabe wäre dann gewesen, diese Grundbestimmungen an ihrem eigenthümlichen Orte, so zu sagen in ihrer Heimath aufzusuchen und sodann in ein System der Wissenschaft nach einer immanenten Methode zu entfalten. Aber, statt auf solche Weise zu verfahren, nahmen sie Resultate, nicht wie sie sich aus einer nach den Gesetzen der wissenschaftlichen Methode geregelten Entwicklung ergeben, sondern wie sie in den gangbaren, herrschenden Ansichten und Ueberzeugungen der Menschen vorgefunden werden. Joseph Priestley (1733—1804) machte in seiner Beurtheilung der Theorien der genannten drei Männer die Bemerkung, die von denselben angenommenen Grundwahrheiten des allgemeinen Menschenverstandes seyen qualitates occultae.

Digitized by Google

Auf ſolche Weiſe endete alſo in unſerem Abſchnitt der Rationalismus.

III. Schlußbetrachtung.

Ueberblicken wir nun die Geſchichte der Philoſophie in unſerem fünften Abſchnitt und vergegenwärtigen wir uns den Anfang, Fortgang und Schluß derſelben im Großen und Allgemeinen, ſo iſt das erſte bedeutende Moment unläugbar die Emancipation des philoſophiſchen Geiſtes von der Herrſchaft und Autorität der Kirche und der Kirchenlehre, welche, obwohl allerdings in verſchiedenem Maaß und Grad, ſich überall, auch in nichtproteſtantiſchen Ländern geltend machte. Auf die Entwicklung und Geſtaltung der Philoſophie hatte dieß einen zwiefachen Einfluß: der Geiſt fühlte ſich in der Wahl der Gegenſtände, auf welche er ſein Denken und Forſchen wenden wollte, nicht mehr beſchränkt; was ſich ſeiner Aufmerkſamkeit und ſeinem Intereſſe von innen, aus dem eigenen inneren Drang und Trieb, und von außen, in Folge der Anregung durch die Natur oder die Ereigniſſe des menſchlichen Lebens darbot und aufdrang, konnte er ergreifen, um daran die Kraft ſeines Denkens und Erkennens zu verſuchen. Beſonders fruchtbar war die von den Ereigniſſen des Lebens ausgehende Anregung; ſie war es, welche die Unterſuchungen und Theorien über den Staat und das Recht hervorrief, an welchen gerade die Geſchichte der Philoſophie in dieſer Zeitabtheilung bald ſo reich wurde; damit hieng dann eine umfaſſende Bearbeitung der Vernunftmoral zuſammen, wozu (nach einer früher S. 188 gemachten Bemerkung) die erſten ſelbſtſtändigen Reformatoren noch nicht den rechten Muth gehabt hatten. Außer und neben dieſer Erweiterung des Umfanges der philoſophiſchen Meditationen und Wiſſenſchaften brachte jene Emancipation den anderen großen Gewinn, daß der wißbegierige Geiſt ſich einestheils nach ſeiner eigenthümlichen Individualität frei entwickeln und äußern, anderntheils in die eigenthümliche Natur jedes beſonderen Gegenſtandes ungeſcheut vertiefen und dieſelbe ihrer reinen Objectivität gemäß auffaſſen und in der Wiſſenſchaft darſtellen konnte. Da die geiſtigen Individualitäten

Digitized by Google

verschieden sind, jeder Gegenstand verschiedene Seiten hat und die eine Seite diese, die andere eine andere Individualität anspricht und anzieht, so ergab sich als nothwendige Folge eine Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Gesichtspunkte, Prinzipien und Systeme, wie wir sie in der Philosophie des Mittelalters, die, wenn nicht ganz und durchaus einförmig, doch arm an verschiedenen Formen ist, nicht gefunden haben und nicht finden konnten. Diese Mannigfaltigkeit mußte sich um so gewisser bilden, als auch in Absicht auf die Sammelpunkte der Literatur und den Stand derjenigen, die sich für die Philosophie interessirten und mit derselben beschäftigten, eine wichtige Veränderung zum Theil schon eingetreten war und immer noch in verstärktem Grade und erweitertem Umfang eintrat. Klöster und Universitäten waren nicht mehr die einzigen Repositorien der Literatur, Geistliche und Lehrer an Schulen nicht mehr ausschließlich diejenigen, die sich wissenschaftlichen Studien überhaupt und philosophischen insbesondere widmeten. Gerade diejenigen Männer, von welchen ein mächtiger Impuls auf die Fortbewegung der Philosophie ausgieng, gehörten nicht dem Stande der Geistlichen, nicht dem der öffentlichen Lehrer an (Carteſius, Spinoza, Baco, Locke, Leibnitz), waren vielmehr solche, die entweder in einer zurückgezogenen und äußerlich unabhängigen Lage ganz der Wissenschaft lebten, oder in mehr und minder großen und bedeutenden politischen Verhältnissen und Verbindungen sich bewegten. Waren früher die öffentlichen Unterrichtsanstalten die einzigen Brennpunkte, von welchen das Licht der Wissenschaft ausströmte, so hatte sich das Verhältniß jetzt fast umgekehrt; jene Anstalten erhielten das sie anregende und aufklärende Licht von Männern, die ihnen nicht angehörten, außer ihren Reihen standen. Damit hieng aufs genaueste zusammen, daß die lateinische Sprache als das einzige des Gelehrten würdige Mittheilungsmittel aufgegeben wurde und der wissenschaftlich Gebildete sich des Idioms seiner Nation bediente, um zu seiner Nation — nicht zu einem abgeschlossenen Stande von Berufs-Genossen — zu reden. Der Brunnen der Wissenschaft war nun Allen aus dem Volke geöffnet und zugänglich; die Zeit einer oft abgeschmackten und leblosen, jedenfalls nur Wenigen verständlichen Terminologie, in welcher sich nicht selten wo nicht gänzlicher

Digitized by Google

Mangel, doch höchste Unklarheit und Dürre der Gedanken versteckte, war vorüber. Jeder Gebildete konnte bei dem Fortbau der Wissenschaft sich thätig erweisen, um so gewisser, weil diese mit ihren Aufgaben und Forschungen auch den Bedürfnissen und Interessen des Lebens sich zugewendet hatte. Freilich war dieses Alles auch nicht ohne seine Gefahren. Mit der Mannigfaltigkeit der Individualitäten war auch die Mittelmäßigkeit ohne inneren Beruf und die subjective Willkür mit ihrem zufälligen Belieben zugelassen und eine Popularität ohne Ernst und Tiefe fast unvermeidlich. Indessen fehlte es auch nicht an Geistern, welche mit den Gesetzen tüchtiger Dialektik die Willkür zurechtzuweisen und zu zügeln, mit der Kraft gründlicher Vernunft die Wissenschaft auf der ihrer Würde und Bestimmung angemessenen Höhe zu halten wußten. Jene Emancipation hatte nämlich noch eine andere Folge, die sich in der Geschichte der Philosophie dieser Zeitabtheilung ebenso unverkennbar ausdrückt. Mit derselben verlor man nämlich oder gab man auf den bisherigen Wegweiser und Führer auf der Bahn des wissenschaftlichen Denkens, den bisherigen Zuchtmeister, der den zum Theil angemaßten, zum Theil zugestandenen Beruf übte, vor Verirrungen der Speculation zu bewahren. Da nun aber das Denken doch nicht ohne leitende Norm und Regel, die Speculation nicht ohne Zucht seyn konnte und sollte, so mußte der äußerlich frei gewordene Geist in sich selbst seine Norm, Regel und Zucht suchen und finden. Daher gerade die tiefsten und besonnensten Forscher vor allen Dingen sich einer tüchtigen und fruchtbaren Methode zu versichern suchten, was sie unter den gegebenen Verhältnissen nur vermittelst einer freien und gründlichen Erforschung der inneren Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes gewinnen konnten. Diese Untersuchungen und Theorien über die Methode des Wissens und der Wissenschaft machen einen charakteristischen Zug in der Physiognomie der Philosophie dieser Zeit aus.

Gehen wir näher auf die Unterschiede ein, die sich in den philosophischen Systemen ausdrücken, so haben wir als solche schon im Eingang (S. 10) neben dem Skepticismus, der jedoch anfangs nur als Negation des factisch Geltenden, später seiner Natur nach nur in vereinzelten Erscheinungen, gleichsam als das stets beunruhigende Prinzip auftrat, den Mysticismus,

Digitized by Google

Empirismus und Rationalismus bezeichnet. Der erste war, als besondere Form, vorübergehend, weil er so zu sagen nur die Ahnung der selbstbewußten, besonnenen Wissenschaft war, aber eben insofern doch auch — zum Theil bis auf unsere Tage — fortwirkend, weil er neben einzelnen ausgebildeten Gedanken noch vielmehr unentwickelte Keime tiefer speculativer Ideen in sich trug. In den zwei anderen Systemen bieten sich uns zwei tüchtige Anfänge eigentlicher Wissenschaft dar; einerseits das Streben, das Endliche in der Einheit mit dem Absoluten, die Welt in und aus Gott zu begreifen, andererseits das Bemühen, das Daseyn in seiner empirischen Wirklichkeit zu erkennen. Es darf wohl ausdrücklich bemerkt werden, daß gerade diejenigen Systeme der ersteren Art, welche Ausdruck nicht nur eines tiefen Geistes, sondern auch eines tiefen Gemüthes sind (Carteſius, Spinoza, Malebranche), auf dem Grundgedanken ruhen, daß das Endliche nach seiner Thätigkeit und seinem Wesen in dem Absoluten, in Gott beschlossen ist. Aus dieser Immanenz in Gott suchte zwar Leibnitz das Endliche emporzuheben, allein auch nach seinem Systeme geht ja doch der Unterschied zwischen Gott und der Creatur rein in dem zwischen dem Illimitirten und dem Limitirten auf, und auch er konnte sich des speculativen Gedankens nicht erwehren, daß die Thätigkeit der Creatur durchaus und schlechthin durch Gott bedingt und bestimmt sey. Was die Systeme der anderen Art und Richtung anbelangt, so ist anzuerkennen, daß sie sich in ihrer frühesten Gestalt von der Oberflächlichkeit der gemeinen sinnlichen Anschauung wohl ferne zu halten wußten. Wie die Systeme des Rationalismus, weit entfernt, in überschwänglichen Gedanken sich hin und her zu bewegen, es nicht verschmähten, auch das Daseyn seiner Wirklichkeit nach zu begreifen, so erkannte der Empirismus in mehr oder minder entschiedener Weise das Recht und die Nothwendigkeit des rationellen Elementes an. Darum konnte man wohl hoffen, aus der rechten Vereinigung dieser zwei Haupttendenzen die wahre Philosophie ihrer vollen Aufgabe und ihrem ganzen Inhalte nach hervorgehen zu sehen. Allein diese Hoffnung sah sich am Schlusse völlig getäuscht. Der Empirismus endigte einerseits in einen ebenso geist- als gemüthlosen Materialismus, andererseits in eine reine auf allen objectiven

Digitized by Google

Gehalt verzichtende Subjectivitäts-Lehre; der Rationalismus aber verflachte in eine populäre und eklektische Vorstellungsweise, die kaum mehr den Namen der Philosophie verdiente. Der Mann war noch zu erwarten, der die Gegensätze in einer neuen eigenthümlichen, wissenschaftlich begründeten und gehaltenen Theorie auszugleichen und zu verknüpfen verstand.

Mit diesen gedrängten Betrachtungen machen wir den Uebergang zu dem sechsten Abschnitt, welcher den Schluß unseres Werkes bildet.

Digitized by Google

Nachtrag zu S. 56 u. 57.

Christoph Gottlieb von Murr: Ueber den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und des Freimaurerordens. Nebst einem Anhange zur Geschichte der Tempelherren. Sulzbach 1803, sagt S. 16: In diesem Jahre (1602) trat ein Mann auf, der eine Zierde seiner Zeiten war. Ich meine den verdienstvollen Johann Valentin Andreä. Schon in seinem sechszehnten Jahre entwarf er den satyrischen Roman: Christian Rosenkreuz chymische Hochzeit. Diese Schrift, in welcher die Goldmacher und Geheimnißnarren lächerlich gemacht werden, kam erst 1616 in Straßburg zweimal in Octav heraus und wurde 1752 in Wien wieder aufgelegt. Andreä hatte zum Endzwecke Verbreitung des wahren Christenthums, Zurückführung aller Dinge darauf, Vertreibung der falschen Gelehrsamkeit, Sturz der zwiefachen Tyrannei und Ausbreitung der wahren Gottesfurcht. An ernsthafte Stiftung der Rosenkreuzer ist nicht zu gedenken. Leibnitz war schon dieser gegründeten Meinung und schrieb an einen Freund: Il me paroit, que tout ce que l'on a dit *des Frères de la Croix de la Rose*, est une pure invention de quelque personne ingénieuse. J'ai vu un traité allemand, intitulé: *Les Noces chymiques* (chymische Hochzeit) qui commença à paroître dans ce temps la, dans lequel l'Auteur semble du premier abord avoir dit des choses merveilleuses, mais qui dans le fond ne sont qu'un Roman, où l'on fronde les secrets des chymistes. J'y ai moi-même dechiffré un énigme, qui est veritablement le problème de l'Algébre, dont le nom n'étoit que celui-ci: *Alchymia*. Il est donc inutile d'y chercher les secrets de la pierre philosophale. Car en vérité les *Adeptes* ressemblent aux saints des Catholiques qu'on vante d'avoir fait tant de miracles (Joh. Fried. Feller, Otium Hannoveranum,

Digitized by Google

pag. 222. Opp. ed. Dutens VI, 2. pag. 329). In einem andern Briefe vom 26. März 1696, den Semmler (Sammlungen zur Hiſtorie der Roſenkreuzer, 4tes Stück, S. 54) herausgab, ſchreibt er: ***Fratres Rosaceae crucis*** fictitios fuisse suspicor. quod et ***Helmontius*** mihi confirmavit. Nam scire, quae remotis locis fiunt, invisibilem sese et inviolabilem reddere, haud dubie nugacia vel potius irrisoria sunt.

Derſelbe von Murr in derſelben Schrift S. 24 ſagt: 1614 druckte man, ohne Joh. Valentins Andreä Vorwiſſen: Allgemeine und Generalreformation der ganzen weiten Welt, beneben der Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Roſenkreuzes, an alle Gelehrte und Häupter Europae geſchrieben u. ſ. w. Gedruckt zu Caſſel 1614. — „Die Reformation iſt voll Spott und Scherz, und nichts anders als wörtliche Ueberſetzung des LXXVIIsten Ragguaglio di Parnasso di ***Trajano Boccalini*** Romano (eines berühmten politiſchen Satyrikers, 1556—1613), welches die Ueberſchrift hat: Generale Riforma dell'Universo dai sette Savii della Grecia e da altri Litterati publicata di ordine di Apollo. Von dieſen Schriften (Allg. und Generalreformation, und Fama Fratern.) iſt zuverläſſig J. V. Andreä der Verfaſſer, welches auch das am Schluſſe der Fama beigefügte lateiniſche Motto: Sub Umbra Alarum Tuarum Jehova. d. i. Joh. Val. Andreae Stipendiarius Tubingensis (dieſes war er in den Jahren 1613 u. 1614, als er die Famam und die chymiſche Hochzeit ſchrieb) beweiſet, wie Hr. Burk Nr. XVI der Literar. Blätter 1802 ſchreibt."

Zu vergleichen iſt: Würtembergiſches Repertorium der Literatur. Zweites Stück Seite 274—385, und drittes Stück Seite 512—562.

Digitized by Google

Synchronistische Tabelle Nr. 1.

Jahr n. C.	Mysticismus.	Empirismus.	Rationalismus.	Skepticismus.	Politische u. a. Ereignisse.
1500	Agrippa v. Nettesheim, † 1535. Paracelsus, † 1541. Valentin Weigel, 1533 – 88.	B. Telesius, 1508 – 1588.	Ph. Melanchthon.	M. Montaigne, 1533 – 92. P. Charron,	Julius II. 1503 – 13. Leo X. 13 – 21. Heinrich VIII. 1509 – 47. Franz I. 1515 – 47. M. Luther. Ulr. Zwingli (1517 – 19). Carl V. 1519 – 56. Universität zu Marburg 1527. Joh. Calvin, 1536 Jesuiter-Orden, 1540. Universität in Königsberg, 44. Jena 48. Eduard VI. 1547 – 53.
1550	Robert Flud, 1574 – 1637. J. Böhme, 1575 – 1624. J. B. v. Helmont, 1577 – 1644.	F. Baco, 1561 – 1626. G. Galilăi, 1564 – 1642. Th. Hobbes, 1588 – 1679. P. Gassendi, 1592 – 1655.	Jord. Bruno. Th. Campanella, 1568 – 1639. H. Grotius, 1583 – 1645. R. Carteſius, 1596 – 1650	F. Sanchez, 1562 – 1632. le Vayer, 1586 – 1672.	Maria Stuart, 1553. Augsburger Religionsfriede, 1555. Ferdinand I. — Elisabeth, 1558. Franz II 1559. Carl IX. 1560. Ende des Tridentor Concils, 1563 Maximilian II. 1564. Universität zu Mailand 1565. Leiden, 75 Helmstädt 76. Edinburg 80. Pius V. 1565. Gregor XIII. 1572. Heinrich III. 74. Rudolph II. 76. Abfall der Niederlande 79. Concordienformel 80. Sixt. V 85. Heinrich IV. 89.
1600	Rosenkreuzer (J. B. Andreä).				Universität zu Gießen 1607 — zu Salzburg und Kärnten 1621. Jacob I. 1603. Ludwig XIII. 1610.
	F. M. v. Helmont, 1618 – 1699. J. Pordage, 1625 – 1698. P. Poiret, 1646 – 1719.	J. Locke, 1632 – 1704.	A. Geulincx, 1625 – 1669. B. Spinoza, 1632 – 1677. S. Puffendorf, 1632 – 1694 N. Malebranche, 1638 – 1715. G. W. Leibnitz, 1646 – 1716. E. W. v. Tschirnhausen, 1651–1708.	Dan. Huet, 1630 – 1721. P. Bayle, 1647 – 1706.	Matthias 1612. Dreißig. Krieg 1618. Ferdinand II. 1619 – 37. Carl I. 1625. Gustav Adolph 1630. Ferdinand III. 1637 – 57. Ludwig XIV. 1643 – 1715. Societät der W. zu London 1645 Osnabrücker Friede 1648. Englische Republik 1649.
1650		G. v. Shaftesbury, 1671 – 1713. Voltaire, 1694 – 1778.	Chr. Thomasius, 1655 – 1728. Sam. Clarke, 1675. Chr. Wolff, 1679 – 1754. G. Berkeley, 1684. Fr. Hutcheson, 1694 – 1747.		Cromwell 1653. Leopold I. 1658. Carl II. 1660. Universität zu Kiel 65. Akademie der W. in Paris 1666 Jakob II. 1685. Wilhelm III. Peter der Große 1689 Universität in Halle 1694.
1700		de la Mettrie, 1709 – 1751. Diderot, 1713 – 1784. Condillac, 1715 – 1780. Helvetius, 1715 – 1771. d'Alembert, 1717 – 1783. Adam Smith, 1723 – 1790. Système de la Nature, 1770.	J. J. Rousseau, 1712 – 1778 Crusius, 1712 – 1775. J. Kant, 1724.	D. Hume, 1711 – 1757.	Akademie der W. in Berlin 1700. Anna 1702 Universität in Breslau 1702, in Göttingen 34, in Erlangen 43. Joseph I. 1705. Carl VI. 1711. Georg I. 1714 Ludwig XV. 1715. Georg II. 1727. Maria Theresia. Friedrich d. Gr. 1740. Carl VII. 1742. Franz I. 1745.

Digitized by Google

Synchronistische Tabelle Nr. 2.

Jahr n. Chr.	Italien.	Groß-Brittanien.	Frankreich.	Niederlande.	Deutschland.
1500	B. Telesius.		Petrus Ramus. M. Montaigne. P. Charron.		Agrippa von Nettesheim, † 1535. Paracelsus, † 1541. Ph. Melanchthon, † 1560. Valentin Weigel, 1533 — 88. Copernicus, † 1545. Nicol. Taurellus, 1547 — 1606.
1550	Jord. Bruno. G. Galilei. Th. Campanella.	F. Baco.	le Vayer.	J. B. v. Helmont.	J. Keppler (1571 — 1630). J. Böhme.
		Robert Flud.	P. Gassendi.	H. Grotius.	
		Th. Hobbes.	R. Carteſius.		Rosenkreuzer (J. V. Andreä).
1600		J. Pordage. J. Locke.	Dan. Huet. N. Malebranche.	F. M. v. Helmont. A. Geulincs. B. Spinoza.	S. Puffendorf. G. W. Leibnitz.
			P. Poiret. P. Bayle.		E. W. v. Tschirnhausen.
1650		G. v. Shaftesbury. Sam. Clarke. G. Berkeley. Fr. Hutcheson.	Voltaire.		Chr. Thomasius. Chr. Wolff.
1700		D. Hume. A. Smith.	de la Mettrie. J. J. Rousseau. Diderot. Condillac. Helvetius. d'Alembert. Système de la Nature.		Crusius. J. Kant.

Digitized by Google

Die platonischen Mythen

von der

menschlichen Seele

im Zusammenhange dargestellt.

I. Von dem Wesen der Seele, ihrer ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott und ihrem Eintritt in das menschliche Daseyn.

II. Von den hierauf folgenden Zuständen der Seele.

III. Von der Rückkehr der Seele in ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott.

Zugabe

zu Band I. Seite 123 — 124 und 132 — 133.

Digitized by Google

I. Von dem Weſen der Seele,

ihrer urſprünglichen Gemeinſchaft mit Gott, und ihrem Eintritt in das menſchliche Daſeyn.

Von dem Weſen der Seele müſſen wir dieß ſagen, daß die Unterſuchung über die Beſchaffenheit derſelben *an ſich* überall, auf alle Weiſe eine göttliche und weitſchichtige iſt, womit es ſich aber *vergleichen* läßt, dieß eine menſchliche und leichtere.* Auf dieſe Art alſo müſſen wir davon reden:

Es gleiche daher der zuſammengewachſenen Kraft eines beflederten Geſpannes und ſeines Führers.** Der Götter Roſſe und Führer nun ſind alle ſelbſt gut und guter Abkunft, die andern aber vermiſcht. Zuerſt nun zügelt bei uns der Führer das Geſpann, demnächſt iſt von den Roſſen das eine gut und edel und ſolchen Urſprungs, das andere aber entgegengeſetzter Abſtammung und Beſchaffenheit. Schwierig und mühſam iſt daher natürlich bei uns die Lenkung. Woher ferner die Benennung ſterblicher und unſterblicher Thiere, müſſen wir auch verſuchen zu erklären: Alles, was Seele iſt, waltet über alles Unbeſeelte

* Phaedr. p. 246 folg.

** Vergl. *Heliod.* IX. p. 571 u. 588. — Als Gegenſtück den Mythus im Protagoras (p. 320), in welchem, „gerade wie es einer grobmaterialiſtiſchen Denkungsart, die über die unmittelbare ſinnliche Erfahrung nicht hinausphiloſophirt, nothwendig iſt, die vernünftige Anlage im Menſchen nur als Erſatz für die (im Vergleich mit den Thieren) mangelhafte körperliche Ausſtattung, und Recht und Schaam nur als Hilfsmittel für das ſinnliche Leben, und als etwas erſt ſpäter in die Menſchen Hineingebrachtes dargeſtellt wird." Dieſer Mythus iſt freilich kein platoniſcher.

*** Aus Verſehen iſt in der Literatur des erſten Bandes S. 376 K. F. *Hermann* Geſchichte und Syſtem der platoniſchen Philoſophie, Heidelberg Bd. 1. 1839. 2. 1843 nicht genannt worden.

Digitized by Google

und durchzieht den ganzen Himmel verschiedentlich, in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene und befiederte schwebt in den höheren Gegenden und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Thier genannt und bekommt den Beinamen sterblich; was aber das unsterbliche betrifft, so haben wir dafür keine irgend erwiesene Gründe, sondern wir bilden uns, ohne einen Gott weder gesehen zu haben, noch hinlänglich zu erkennen, ein unsterbliches Thier, als auch eine Seele habend und einen Leib habend, aber auf ewige Zeit beide zusammengefügt.* Doch dieses verhalte sich, wie es Gott gefällt, und auch nur so sey hiemit davon geredet. Nun laßt uns die Ursach von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese: die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch theilt es vorzüglich der Seele von dem mit, was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute, und was dem ähnlich ist. Hievon also nährt sich und wächst vornämlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht. Der große Herrscher im Himmel Zeus nun, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus, Alles anordnend und versorgend, und ihm folget die Schaar der Götter und Geister in elf Zügen geordnet.** Denn Hestia bleibet in der Götter Hause allein. Alle anderen aber, welche zu der Zahl der Zwölfe als herrschende Götter geordnet sind, führen in der Ordnung an, die Jedem angewiesen ist. Viel Herrliches nun giebt es zu schauen und zu begehen innerhalb des Himmels, wozu der seligen Götter Geschlecht sich hinwendet, jeder das Seinige

* Dieß ist die griechisch-polytheistische Vorstellung von einem Gott.

** Man kann dazu die Stelle p. 252 b nehmen, worin eine Verschiedenheit der Seelen ihrer inneren Beschaffenheit nach schon in dem vormenschlichen Daseyn angezeigt ist. Auch p. 250 ist dieß in den Worten angedeutet: ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, sofern in den verschiedenen Göttern sich verschiedene sittliche Charaktere darstellen.

Digitized by Google

verrichtend. Es folgt aber, wer jedesmal will und kann: denn Mißgunst ist aus dem göttlichen Chor verbannt. Wenn sie aber zum Fest und zum Mahle gehen, und gegen die äußerste unterhimmlische Wölbung schon ganz steil aufsteigen; dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem wohlgezügelten Gespann immer leicht, die andern aber mit Mühe. Denn das vom Schlechten etwas an sich habende Roß, wenn es nicht von seinem Führer sehr gut erzogen ist, beugt sich zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht, denn die unsterblich genannten zwar, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts, und stehen so auf dem Rücken des Himmels, und hier stehend reißt sie der Umschwung mit fort und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen, ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch, da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seyende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jede Seele, welche, was ihr gebührt, aufnehmen soll; so freuen sie sich, das wahrhaft Seyende wieder einmal zu erblicken; und nähren sich an Beschauung des Wahren,* und lassen sich wohlseyn, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft, und so auch von dem Anderen das wahrhaft Seyende erblickt die Seele, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen, so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft

* Vrgl. *Hodir.* VII. p. 517. Dort ist die Idee des Guten als dasjenige genannt, was erblickt wird.

Digitized by Google

ihnen Ambrosia vor, und tränkt sie dazu mit Nectar. Dieses nun ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte folgten und nachahmten, das Haupt des Führers in den äußeren Ort hinausstrecken und so den Umschwung mit vollenden, geängstet jedoch von den Rossen und kaum das Seyende erblickend; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so daß sie im gewaltigen Sträuben der Rosse Einiges sahen, Anderes aber nicht. Die übrigen allesammt folgen zwar auch dem droben nachstrebend, unvermögend aber werden sie im unteren Raum mit herumgetrieben, nur einander tretend und stoßend, indem jede der andern zuvorzukommen sucht. Getümmel entsteht nun, Streit und Angstschweiß, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädiget wird; alle aber gehen nach viel erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung des Seyenden davon, und so davon gegangen halten sie sich an scheinbare Nahrung. Weshalb aber so großer Eifer, der Wahrheit Feld zu schauen, wo es ist? nämlich die dem Edelsten der Seele angemessene Weide stammt aus jenen Wiesen her, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon, und dieses ist das Gesetz der Adrasteia, daß, welche Seele als des Gottes Begleiterin Etwas von dem Wahrhaften erblickt hat, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dieß immer bewirken kann, auch immer unverletzt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, Nichts sieht, sondern ihr ein Unfall begegnet, und sie dabei von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrückt wird und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt; dann ist ihr gesetzt, in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern die, welche am meisten geschaut hat, in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und des Schönen werden wird oder ein den Musen und der Liebe dienender; die zweite in den eines verfassungsmäßigen Königes oder eines kriegerischen und herrschenden; die dritte in den eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbetreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübungen oder der sich mit der Heilung des Körpers beschäftigen wird, die fünfte wird ein wahrsagendes

Digitized by Google

und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes gemäß seyn, der siebenten ein ländliches oder handarbeitendes, der achten ein sophistisches oder volksschmeichelndes, der neunten ein tyrannisches.

Unter allen diesen nun erhält, wer gerecht gelebt, ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. Denn dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt sie nicht zurück unter zehntausend Jahren, denn sie wird nicht eher befiedert, als in solcher Zeit, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch philosophirt oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat. Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren befiedert heimkehren,* die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihr Recht büßen, andere aber in einen Ort des Himmels enthoben durch das Recht, leben dort dem Leben gemäß, welches sie in menschlicher Gestalt geführt. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Verloosung und Wahl des zweiten Lebens, welches jede wählt, wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen, und ein Thier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen. Denn eine, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seyenden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen

* Ob und wie dieß mit dem Mythus im Politicus (S. 269) zusammenhänge, in welchem Platon seine „Ansicht von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den großen Umwälzungen der menschlichen Dinge, zumal auch von dem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurückschreiten derselben niederlegen wollte und in welchem man nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdruck für die Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesetzten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend finden dürfte" — dieser Untersuchung können wir uns hier wohl überheben.

Digitized by Google

Seele befiedert; denn ſie iſt immer mit der Erinnerung ſoviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott ſich befindend eben deßhalb göttlich iſt.

In dieſem Mythus iſt zuerſt der Gedanke ausgedrückt, daß die Seelen (den ganzen Himmel verſchiedentlich in verſchiedenen Geſtalten durchziehend und über alles Unbeſeelte waltend) ein vormenſchliches Daſeyn * haben. Was ihr Weſen (ſchon in dieſem vormenſchlichen Daſeyn) anbelangt, ſo hat die Seele das Vermögen, ſich zum Göttlichen, Weiſen, Guten und Schönen zu erheben; ſie hat das Vermögen, das wahrhaft Seyende zu erkennen, wodurch jenes Vermögen wieder genährt und geſtärkt wird, aber mit dieſem Vermögen auch zweierlei Beſtrebungen, eine gute, edle, und eine von entgegengeſetzter Beſchaffenheit. Dieſer Gegenſatz iſt alſo in dem Weſen der Seele an ſich, ſchon in ihrem vormenſchlichen Leben. **

* ἦν που ἡμων ἡ ψυχη πριν ἐν τῳδε τῳ ἀνθρωπινῳ εἰδει γενεσθαι. — ἦσαν ἀρα αἱ ψυχαι και προτερον πριν εἶναι ἐν ἀνθρωπου εἰδει χωρις σωματων και φρονησιν εἶχον. Phaed. p. 72 e. 76 c. — Καθαροι ὀντες και ἀσημαντου τουτου ὁ νυν δη σωμα περιφεροντες ὀνομαζομεν ὀστρεου τροπον δεδεσμευμενοι. Phaedr. p. 250.

** Jahn in ſeiner Dissertatio platonica, Bern 1839, S. 21, deutet das eine Roß als die mens, das andere als die ratio. Die mens bezeichnet er (S. 18) ſo: Mens omnia ad unum revocat, mens unum agnoscit Deum, unum mundum Dei imaginem, unum et infinitum animum, divinam mundi mentem, unum corpus per omne spatium intentum et animatum, rerum, quae sub oculos cadunt, naturam, unam cognoscit vitam, unam denique veritatem; e contrario omne dissidium speciem esse statuit, omni multitudine unam eandemque patefieri intelligit naturam immortalem, gradibus nixam infinite variis. Von der ratio ſagt er (S. 19): Eo tendit ratio, ut separet, ut disjungat, ut dividat, dirimat et in infinitam distribuat multitudinem, cujus e judicio universus mundus infinita est multitudo rerum a se sejunctarum, universitas ille quidem, sed non propter divinam animationem, neque necessitudine singulorum ejus membrorum effecta, sed coacervata tantum exteriori quadam conjunctione partium reapse sejunctarum, per vim ac naturam divinam, a natura prorsus remotam, gradatim et pro lubidine coacta. Ueber ihr Verhältniß drückt er ſich endlich ſo aus (ibid.): Quum omnia nisi opposita non revocari possint ad certam stabilemque scientiam, quo mens se ipsa cognoscat, ratio mentis administra et comes adsit et colatur necesse est. Neque enim unitas multitudini et varietati non opposita, neque ipsa vis multitudinis unitati non oppositae perspicitur. Itaque mentis cultus sine rationis

Digitized by Google

Diejenigen Seelen, welche durch die Vernunft die Beſtrebungen leitend und beherrſchend zur vollen Erkenntniß des Göttlichen, Weiſen, Guten und Schönen gelangen, bleiben, ſo lange ihnen dieſes gelingt, in der ſeligen Gemeinſchaft Gottes; die anderen aber, welche von dem Ueberſinnlichen, an ſich Seyenden, Ewigen, Göttlichen nur Etwas geſchaut haben, kommen in menſchliche Leiber unter verſchiedenen Verhältniſſen und in verſchiedenen Lebensweiſen oder Berufsarten, jenachdem ihr Geiſt und ihr Wille mehr oder weniger des Weiſen, Guten und Schönen theilhaftig geworden. Schon der Zuſtand dieſes erſten Erdenlebens iſt alſo durch den Grad der geiſtigen und ſittlichen Bildung, den ſich die Seele in ihrem vormenſchlichen Daſeyn aneignet, bedingt und beſtimmt. Aber auch in dieſem menſchlichen Daſeyn leben einige gerecht, andere ungerecht, und darnach beſtimmt ſich ihr Schickſal nach dem Tode.

II. Von der Unſterblichkeit und den künftigen Zuſtänden der Seele.

Der Tod iſt die Löſung und Trennung der Seele vom Körper; * nachdem der Menſch geſtorben, iſt die Seele und

cultu esse nullo pacto potest, sed e contrario omnis cultus rationis destitutus mentis cultu praestigiae sunt u. ſ. w. Allein in dieſer Deutung des Mythus (wie auch ſchon in dieſer Unterſcheidung zwiſchen *mens* und *ratio*) kann ich die platoniſche Lehre nicht finden. Es iſt ja nicht von dem Philoſophen in dieſen menſchlichen Verhältniſſen die Rede, ſondern von der Seele in ihrem urſprünglichen, dieſem menſchlichen Leben vorangehenden Verhältniſſe und Weſen. Vergl. in der a. S. S. 25 die Worte: Viguerit licet, ex Platonis placito, olim integer animus humanus in contemplatione regionis intelligibilis, nunc quidem illius cognitio nobis hominibus aliter non comparatur, quam ex contemplatione et sensuum ope effecta cognitione eorum, quae sunt in hac regione adspectabili; sit sane omnis scientia, quatenus solis ideis nititur, orta in nobis memoria eorum, quae vitam adhuc coelestem degentes cognoveramus, ista ipsa memoria num tandem aliter est adulta, quam perceptis sensu et phantasiis iis in terra formis atque corporibus, quae sub adspectum veniunt, quae sine sede, sine loco intelligi non possunt? Auf das olim, nicht auf das nunc, auf die vita adhuc coelestis, nicht auf die in terra bezieht ſich der platoniſche Mythus im Phädrus; dagegen auf das nunc, nicht auf das olim, auf die vita in terra, nicht auf die vita coelestis der im Gaſtmahl — wovon am Ende dieſer Abhandlung.

* *Λυσις και χωρισμος ψυχης απο σωματος*, Phaed. p. 67 cfr. 64.

Digitized by Google

hat Kraft und Vernunft. * Der Zuſtand der vom Körper getrennten Seele wird durch die im menſchlichen Leben angeſtrebte und erworbene Bildung und Verfaſſung bedingt und beſtimmt. **

Was dieſe Verfaſſung betrifft, ſo findet im Allgemeinen ein dreifacher Unterſchied ſtatt.

Die eine Seele iſt vom Sinnlichen gereiniget, weiſe und tugendhaft, *** eine andere mit Bosheit und Ungerechtigkeit behaftet und mit ſchweren (ins Allgemeine wirkenden) Verbrechen belaſtet, wieder eine andere nimmt ſozuſagen die mittlere Stufe in Abſicht auf Sittlichkeit ein (*μεσως βεβιωκε*). Die des Leibes entkleideten Seelen fallen dem Gerichte anheim, wohin ſie von dem Dämon, der ihnen im Leben beigegeben war, geführt werden. †

Ueber dieſes Gericht äußert ſich Platon, was zunächſt die Zeit und die Gegenſtände deſſelben betrifft, in ſeinem Gorgias (p. 523 folg.) ausführlich ſo: wie Homeros erzählt, theilten Zeus, Poſeidon und Pluton die Herrſchaft, nachdem ſie ſie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Geſetz wegen der Menſchen unter dem Kronos ſchon immer, beſteht auch jetzt noch bei den Göttern, daß, welcher Menſch ſein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach ſeinem Tode in die Inſeln der Seligen und lebt dort ſonder Uebel in vollkommener Glückſeligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe beſtimmte Gefängniß, welches ſie Tartaros nennen. Hierüber waren nun unter dem Kronos,

* *Ἔστι δε ἡ ψυχη ἀποθανοντος του ἀνθρωπου και τινα δυναμιν ἐχει και φρονησιν*, Phaed. p. 70 b.

** Phaed. p. 107 d.: *Οὐδεν ἀλλο ἐχουσα εἰς ἅδου ἡ ψυχη ἐρχεται πλην της παιδειας τε και τροφης, ἃ δη και λεγεται μεγιστα ὠφελειν ἢ βλαπτειν τον τελευτησαντα εὐθυς ἐν ἀρχῃ της ἐκεισε πορειας.* —

*** Phaed. p. 80 d. — *Καθαρα – μηδεν του σωματος συνεφελκουσα, ἃ τε οὐδεν κοινωνουσα αὐτῳ ἐν τῳ βιῳ ἐκουσα εἰναι, ἀλλα φευγουσα αὐτο και συνηθροισμενη αὐτη εἰς αὐτην, ἀτε μελετωσα ἀει τουτο – τουτο δε οὐδεν ἀλλο ἐστιν ἢ ὀρθως φιλοσοφουσα και τῳ ὀντι τεθναναι μελετωσα ῥᾳδιως· ἢ οὐ τουτ᾽ ἂν εἰη μελετη θανατου;*

† Phaed. p. 107 d.: *Λεγεται οὑτως, ὡς ἀρα τελευτησαντα ἑκαστον ὁ ἑκαστου δαιμων, ὁσπερ ζωντα εἱληχει, οὑτος ἀγειν ἐπιχειρει εἰς δη τινα τοπον. οἱ δει τους ξυλλεγεντας διαδικασαμενους εἰς ἅδου πορευεσθαι μετα ἡγεμονος ἐκεινου, ᾧ δη προστεταχται τους ἐνθενδε ἐκεισε πορευσαι.*

Digitized by Google

und auch noch ſpäter, da ſchon Zeus die Herrſchaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und ſaßen zu Gericht an dem Tage, da Jemand ſterben ſollte. Schlecht wurden dadurch die Sachen abgeurtheilt. Weßhalb denn Pluton und die Vorſteher aus den Inſeln der Seligen zum Zeus giengen, und ihm ſagten, wie beiderſeits bei ihnen unwürdige Menſchen ankämen. Da ſprach Zeus: dieſem will ich ein Ende machen. Denn jetzt freilich wird ſchlecht geurtheilt, weil die zur Unterſuchung Gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn ſie werden lebend gerichtet. Viele nun, die eine ſchlechte Seele haben, ſind eingehüllt in ſchöne Leiber und Verwandtſchaften und Reichthümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, ſo ſtellen ſich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugniß zu geben, daß ſie gerecht gelebt haben. Theils nun werden die Richter von dieſen übertäubt, theils richten auch ſie ſelbſt verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe verſteckt iſt. Dieſes Alles nun ſteht ihnen im Wege, ihre eigenen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerſt alſo, ſprach er, muß dieſes aufhören, daß ſie den Tod vorher wiſſen; denn jetzt wiſſen ſie ihn vorher. Auch iſt dieſes ſchon dem Prometheus angeſagt, daß er es ändern ſoll. Ferner ſollen ſie gerichtet werden, entblößt von dieſem Allem. Wenn ſie todt ſind nämlich, ſoll man ſie richten. Und auch der Richter ſoll entblößt ſeyn, ein Todter, um mit der bloſen Seele die bloſe Seele eines Jeden anzuſchauen, plötzlich wenn Jeder geſtorben iſt, entblößt von allen Verwandtſchaften, und nachdem ſie allen jenen Schmuck auf der Erde zurückgelaſſen, damit das Gericht gerecht ſey. Dieß Alles habe ich ſchon früher eingeſehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Aſia, den Minos und Rhadamanthys, und einen aus Europa, den Aiakos. Dieſe alſo, ſobald ſie nur werden geſtorben ſeyn, ſollen Gericht halten auf der Wieſe am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehen, der eine nach der Inſel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Aſia ſoll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiakos. Dem Minos aber will ich den Vorſitz übertragen, um die letzte Entſcheidung zu thun, wenn jenen beiden Etwas allzubedenklich iſt, damit das Urtheil, welchen Weg die Menſchen zu wandeln haben, vollkommen gerecht ſey. Dieß, o Kallikles, halte ich, wie ich es

Digitized by Google

gehört habe, zuversichtlich für wahr, und erachte, daß daraus Folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes.* Nachdem sie nun von einander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als der Mensch noch lebte. Sowohl der Leib hat seine eigenthümliche Natur, und alles, was er sich angeübt hat und was ihm zugestoßen ist, ganz deutlich. Wie wenn Jemand von Natur oder durch seine Lebensweise oder durch beides einen großen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groß, wenn er todt ist; war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles Andere ebenso; und mochte einer gerne langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum, wenn einer ein Züchtling war und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug oder von Hieben und anderen Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Todten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dieß auch bei dem Todten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch größtentheils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Dasselbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. Sichtbar ist Alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dieß und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys, so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin und beschaut eines Jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist, sondern oft wenn er den großen König vor sich hat, oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts Gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit, und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat,

* Phaed. p. 64 c. *Ἆρα μὴ ἄλλοτι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπο τοῦ σωματος ἀπαλλαγὴν (ἡγουμεθα), καὶ εἶναι τουτο το τεθναναι, χωρὶς μὲν ἀπο τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτο καθ' ἑαυτο το σωμα γεγονεναι, χωρὶς δε την ψυχην ἀπο του σωματος ἀπαλλαγεισαν αὐτην καθ' αὑτην εἶναι; ἆρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θανατος ἢ τουτο;*

und findet Alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts Gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern in Folge von Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Mißverhältniß und Häßlichkeit.

Die Entscheidung des Gerichts ist, was das endliche Schicksal der Seelen betrifft, eine dreifache, wie die sittliche Verfassung und der sittliche Zustand der Seelen dreifach sind. Vorerst geht die Scheidung vor, daß, wenn die Seelen an dem Orte des Gerichts angekommen sind und ihr Urtheil empfangen haben, die gerechten angewiesen werden, den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem die Richter ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, die ungerechten aber den Weg links nach unten (unter die Erde) und auch diese erhalten Zeichen von Allem, was sie gethan (*Πολιτ.* p. 614). Näher aber ist das Schicksal der Seelen dieses: die guten oder gerechten gelangen an einen glückseligen Ort. Platon spricht von Inseln der Seligen, von einem verwandten Gestirn, von reinen Behausungen über der Erde. In einigen Stellen weist er den Seelen je nach dem Grade ihrer sittlichen Reinheit, Weisheit und Tugend bestimmt den einen oder den anderen dieser Wohnsitze an, die sich in Absicht auf Schönheit und Herrlichkeit von einander unterscheiden.* Es wird nicht uninteressant seyn, die einzelnen (wenigstens die wichtigsten) Stellen ausdrücklich anzuführen; im Gorgias (523): „Welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode auf die Inseln der Seligen und lebt dort sonder Uebel in vollkommener Glückseligkeit;" (526): „Erblickt Rhadamanthys bisweilen eine andere Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt hat, eines eingezogenen Mannes oder sonst eines, vornehmlich aber eines weisheitsliebenden, der das Seinige gethan und nicht Vielerlei äußerlich betrieben hat, so freut er sich und sendet sie auf die Inseln der Seligen." Im Timäus p. 42 b.: „Wer die ihm zugewiesene Zeit gut gelebt hat,

* Phaed. 108 c.: *ἡ δὲ καθαρως τε και μετριως τον βιον διεξελθουσα και ξυνεμπυρων και ἡγεμονων θεων τυχουσα ᾠκησε τον αὐτη ἑκαστη τοπον προσηκοντα.* — Nach p. 80 d. begiebt sich die reine Seele in die wahre Geisterwelt zu dem weisen und guten Gott und lebt die übrige Zeit mit Gott.

Digitized by Google

wird wieder in die Wohnung des verwandten Gestirnes gehen und ein glückliches Leben führen." Im Phädon p. 114 b: „Diejenigen, die ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht zu haben erfunden werden, gelangen aus diesen Orten in der Erde, wie von Gefängnissen frei und losgesprochen, hinaufwärts in die reine Wohnung und erhalten über der Erde ihre Behausung. Welche nun unter diesen selbst durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, leben ohne Körper durchaus (το παραπαν) die künftige Zeit und kommen in noch schönere Wohnungen, als diese, welche zu beschreiben weder leicht ist noch die Zeit jetzt hinreicht."

In dem vorangehenden Theile des Gesprächs p. 108 folg. ist übrigens, — eine ähnliche Redensart vorangeschickt — eine Schilderung der Erde gegeben, die wir anführen wollen, theils weil sie an sich interessant ist, möge sie nun ernstlich gemeint seyn oder nur zur mythischen Darstellung gehören, theils weil sie den Uebergang zu der Lehre von dem Gericht über die Seelen von der anderen, entgegengesetzten sittlichen Beschaffenheit macht.

„Die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin, daß sie sey, und ihre verschiedenen Orte zu beschreiben, hindert mich Nichts.

Zuerst also bin ich belehrt worden, daß, wenn sie inmitten des Himmels sich umwälzt, sie weder Luft brauche, um nicht zu fallen, noch irgend einen anderen solchen Grund, sondern um sie zu halten, die durchgängige Einerleiheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst hinreichend sey, denn ein im Gleichgewicht befindliches Ding, in die Mitte eines anderen solchen gesetzt, wird nirgendhin mehr oder weniger sich zu neigen wissen, und daher in der nämlichen Lage ohne Neigung bleiben. Dann auch, daß sie sehr groß sey, und daß wir vom Phasis bis an die Säulen des Herakles nur in einem sehr kleinen Theile wohnen um das Meer herum, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, und daß viele Andere anderwärts an vielen solchen Orten wohnen. Denn es gebe überall um die Erde her viele Höhlungen und mannigfaltige von Gestalt und Größe, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Bodensatz nun eben

Digitized by Google

dieſes iſt, was immer in den Höhlungen der Erde zuſammenfließt. Wir nun merkten es nicht, daß wir nur in dieſen Höhlungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See Wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Waſſer die Sonne und die anderen Sterne ſähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen wäre, um dieſen Ort zu ſchauen, wie viel reiner und ſchöner er iſt, als der bei ihm, noch auch von einem Anderen, der ihn geſehen, dieß gehört hätte; grade ſo ergienge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Höhlung der Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen, und nennten die Luft Himmel, als ob durch dieſen Himmel die Sterne wandelten. Damit wäre es aber grade ſo, daß wir aus Trägheit und Schwachheit nicht bis an den äußerſten Saum der Luft hervorzukommen vermöchten. Denn wenn Jemand an die Gränzen der Luft käme oder mit Flügeln hinaufſliegen könnte; ſo würde er dann, wie hier die Fiſche aus dem Meer herauftauchen und was hier iſt, ſehen, ebenſo hervortauchend auch das Dortige ſehen, und wenn ſeine Natur ſtark genug wäre, in der Betrachtung auszuhalten, dann erkennen, daß jenes der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde iſt. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ſind verdorben und verwittert, wie was im Meere liegt, vom Salz zerfreſſen iſt; und wie nichts der Rede Werthes im Meere wächst, noch es irgend etwas Vollkommenes darin giebt, ſondern nur Klüfte und Sand und unendlichen Koth und Schlamm, wo es noch Erde giebt, und nichts, was irgend mit unſeren Schönheiten könnte verglichen werden, ſo würde wiederum jenes noch weit vorzüglicher ſich zeigen vor dem unſrigen. Und darf man auch ſchöne Erzählungen vorbringen, ſo lohnt es wohl zu hören, wie das auf der Erde unter dem Himmel beſchaffen iſt. Man ſagt alſo zuerſt, dieſe Erde ſey ſo anzuſehen, wenn ſie Jemand von oben herab betrachtete, wie die aus zwölf Lederſtückchen beſtehenden Bälle, in ſo bunte Farben getheilt, von denen unſere Farben hier gleichſam Proben ſind, alle die, deren ſich die Maler bedienen. Dort aber beſtehe die ganze Erde aus

Digitized by Google

solchen, und noch weit glänzenderen und reineren als diese. Denn ein Theil sey purpurroth und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiß, aber viel weißer als Alabaster oder Schnee, und ebenso aus jeder anderen Farbe bestehe einer, und aus noch mehreren und schöneren, als wir gesehen haben. Denn auch eben diese Höhlungen der Erde, welche mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigene Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, sodaß sie als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. In dieser so beschaffenen nun wachsen ebenso in gleichem Verhältniß auch alle Gewächse, Bäume und Blumen und Früchte. Ebenso haben auch die Gebirge und die Steine nach demselben Verhältniß ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Theile sind, die Karneole, Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen; dort aber sey nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hievon aber sey, daß jene Steine rein sind und nicht angefressen und verwittert, wie die hiesigen von Fäulniß und Schärfe alles dessen, was hier zusammenfließt und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Thieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sey mit alle diesem geschmückt, und außerdem noch mit Gold und Silber und allem dergleichen, welches glänzend dort zu finden sey und in großer Menge wachse, und überall auf der Erde, so daß sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sey. Thiere gebe es aber auf ihr vielerlei andere, und auch Menschen, welche theils mitten im Lande wohnen, theils so um die Luft herum, wie wir um das Meer herum, theils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit Einem Worte: was uns Wasser und Meer für unsere Bedürfnisse ist, das sey jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Aether. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, daß sie ohne Krankheit wären und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört, von dem unsrigen in demselben Maaß abstände, wie die Luft vom Wasser absteht und der Aether von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligthümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen,

Digitized by Google

Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie, wie sie wirklich sind, und demgemäß wären sie auch im Uebrigen glückselig.

Man könnte auf einen Augenblick versucht werden, unter den Bewohnern dieser ätherischen Region der Erde einzelne aus diesem menschlichen Leben abgeschiedene Seelen zu denken, bestimmt solche, die, wie es oben hieß, ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht zu haben erfunden werden, aber doch nicht die schönsten Wohnungen erhalten.* Dagegen könnte man freilich einwenden, daß jene Bewohner offenbar von Platon als noch mit Leibern bekleidet vorgestellt werden, was doch wohl nicht von abgeschiedenen menschlichen Seelen gelten könne. Indessen läge gegen diese Einwendung die Frage nahe: was das doch wohl für einen Sinn haben könne, wenn von denjenigen, welche im heiligen Leben ausgezeichnete Fortschritte gemacht, diejenigen, welche durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereiniget haben, besonders und ausdrücklich ausgeschieden werden und von ihnen gesagt wird, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber? ob diese letzteren Worte nicht darauf hindeuten, daß andere, die noch nicht auf dieser Stufe der geistigen Reinheit und Vollkommenheit stehen, wie an minder schönen Orten, so auch noch mit Leibern, freilich von einer kräftigeren und feineren Organisation als die menschlichen fortleben? Würde dieß für die richtige Erklärung angesehen, so würde freilich derjenige, der diese Ansicht sich weiter ausbilden wollte, darauf Rücksicht nehmen müssen, daß die Seelen vor dem Gericht entkleidet von ihren menschlichen Leibern erscheinen; er müßte annehmen, daß Seelen der genannten Art und Stufe für ihren künftigen Aufenthaltsort mit neuen, demselben entsprechenden Leibern umkleidet werden. Hiefür ist mir jedoch keine bestimmte Aeußerung Platons bekannt.

Nach einer anderen also und ohne Zweifel richtigeren Auffassung und Erklärung der fraglichen Stelle enthielte diese die Schilderung des irdischen Paradieses, in welchem Menschen vollkommener als die in den niederen Regionen der Erde wohnen, an Seele und Leib in unmittelbarem Verkehr mit den Göttern ein nach allen Beziehungen glückliches Leben genießen.

* Die „luftumflossenen Inseln" wären wohl „die Inseln der Seligen."

Digitized by Google

Und so hätten wir also auch hier das Gefühl und die Vorstellung, daß die Menschheit schon auf dieser Erde eines nach den inneren und äußeren Verhältnissen vollkommeneren Lebens, als dieses unsrige, fähig und zum Theil auch wirklich theilhaftig sey. Ueber den Grund dieses Unterschiedes, ob er durch sittliches Verhalten der Menschen herbeigeführt sey, oder aber etwa nur in natürlichen Eigenschaften und Verhältnissen der Erde liege, findet sich bei Platon keine Andeutung.

Nicht ohne Bedeutung, also auch der näheren Aufmerksamkeit werth möchte es seyn, daß Platon von der angeführten Schilderung unmittelbar zur Beschreibung derjenigen Theile der Erde übergeht, in welchen die ungerechten Seelen ihre Vergeltung finden.

Er fährt nämlich so fort:

„So demnach sey die ganze Erde geartet und was sie umgiebt; rund umher auf ihr aber gebe es nach der Zahl ihrer Höhlungen viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet als der, in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Spaltung, als die unser Ort hat, und welche sind wohl auch flacher und dabei noch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so daß sie Durchgänge haben unter sich, durch welche dann vieles Wasser aus einem in den andern fließt, wie in Becher, und daß es stets fließende unüberseh liche Ströme unter der Erde gebe von warmen und kalten Wassern, und vieles Feuer und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, theils reinerem, theils schmutzigerem, wie in Sikelien vor dem Feuerstrome Ströme von Schlamm fließen, und wie der Feuerstrom selbst, von welchem dann alle Oerter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Wage; diese Wage aber bestehe durch folgende Einrichtung ungefähr: Einer nämlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der größte und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist nun, wie Homeros davon singt, ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund, unter der Erde, derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen und strömen auch wieder von ihm aus, und alle

Digitized by Google

werden so, wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden und keinen Grund hat. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowohl wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der Athmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt, so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde, sowohl im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird, so fließt es in das Gebiet der dortigen Ströme und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hieher strömt, so erfüllt es dann die hiesigen. Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Canäle und durch die Erde; und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie sich Weg machen, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und theils längere und mehrere Gegenden durchziehend, theils wenigere und kürzere, ergießen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten, als wo sie ausgepumpt wurden, andere nicht so viel, aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie alle ein; und einige strömen wieder aus, gerade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der nämlichen Seite. Ja es giebt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden, wie Schlangen, und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergießen. Es ist aber von beiden Seiten nur möglich, sich bis zur Mitte herabzusenken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht das jenseitige wiederum steil hinauf. So giebt es nun gar viele andere große und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber giebt es vorzüglich vier, von denen der größte und der am äußersten rund herum fließt, der sogenannte Okeanos ist; diesem gegenüber und in entgegengesetzter Richtung fließend ist der Acheron, welcher durch viele andere wüste Gegenden fließt, vorzüglich aber auch unter der Erde fortfließend in den acherusischen See kommt, wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen gelangen, und nachdem sie

Digitized by Google

gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger, andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluß strömt aus zwischen diesen beiden und ergießt sich gleich nach seinem Ausfluß in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet, größer als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum, trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst anderen Orten auch an die Gränzen des acherusischen Sees, jedoch ohne daß ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde herumgewälzt, ergießt er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dieß ist der, den man Pyriphlegeton nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo es nur welche giebt, auf der Erde kleine Theilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist; ihn nennen sie den stygischen, und den See, welchen der Fluß bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben und gewaltige Kräfte in sein Wasser aufgenommen, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegeton gegenüber wieder hervor und trifft auf den acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum und ergießt sich wieder in den Tartaros, gegenüber dem Pyriphlegeton. Sein Name aber heißt, wie die Dichter sagen, Kokytos."

Diese Beschreibung hängt genau mit dem Gedanken des Platon zusammen, daß der unglückliche Zustand der zur Strafe verurtheilten Seelen verschiedene Grade hat, welche den Graden ihrer Verschuldung und Unsittlichkeit entsprechen.

Platon fährt nämlich unmittelbar so fort:

„Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht.

Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen auf diesen zu

Digitized by Google

dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich wie vergangen hat und werden losgesprochen, wie sie ebenso auch für ihre guten Thaten den Lohn empfangen, jeder nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Größe ihrer Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligthümern begangen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten, oder Anderes, was dem verwandt ist, vollbracht haben; diese wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder herausſteigen. Die hingegen heilbaren zwar, aber doch große Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter etwas Gewaltthätiges ausgeübt, oder die auf diese oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber, wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder in den Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündiget, in den Pyriphlegeton."

Damit können wir sogleich die Stelle in *Πολιτ.* p. 615 verbinden.

Es ist ein Theil von der Erzählung des Er (*Ἠρ*), des Sohns des Arminios, der, nachdem er im Treffen todt geblieben und am zwölften Tag auf den Scheiterhaufen gelegt worden, wieder auflebte und sodann, was er dort gesehen, berichtete:

„Vielerlei davon zu erzählen, erfordere viel Zeit; die Hauptsache aber sey dieses, daß sie jeder für Alles, was sie jemals und wenn immer Ungerechtes gethan, einzeln hätten Strafe geben müssen zehnmal für jedes, nämlich immer wieder nach hundert Jahren als welches die Länge des menschlichen Lebens sey, damit sie so zehnfach die Buße für das Unrecht ablösten. So wenn Einige vielfältigen Todes schuldig gewesen, weil sie Städte verrathen, oder Heere in die Knechtschaft gestürzt, oder sonst großes Elend mit verschuldet hatten, so mußten sie von dem Allen für jedes zehnfache Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch Wohlthaten gespendet und sich gerecht und heilig erwiesen, so empfingen sie auch dafür nach demselben Maßstabe den Preis. Die aber anlangend, welche nach ihrer Geburt nur kurze Zeit leben, sagte er Anderes, so nicht nöthig hier zu erwähnen. Für Ruchlosigkeit aber und Frömmigkeit gegen Götter sowohl als Eltern und für eigenhändigen Mord gebe es noch größeren

Digitized by Google

Lohn. Denn er sey zugegen gewesen, als einer von dem anderen gefragt worden, wo denn Ardiaios der Große sey, welcher nämlich in einer pamphylischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getödtet und viel andere Frevel verübt hatte, der Sage nach. Der Gefragte also habe gesagt, er ist nicht hier und wird wohl auch nicht hieher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter anderen grauenvollen Gesichten: Als wir nahe an der Mündung waren im Begriff auszusteigen, nachdem wir das andere Alles erduldet, so sahen wir plötzlich jenen mit anderen, von denen die meisten auch Tyrannen waren; nur einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst Großes verbrochen. * Als diese meinten, eben auszusteigen, nahm die Oeffnung sie nicht auf, sondern erhob großes Gebrülle, so oft einer von den so Unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte, heraufzusteigen. Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und Anderen banden sie Hände und Füße und Kopf zusammen, warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedeckt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb sie solches litten, und daß sie abgeführt würden, um in den Tartaros geworfen zu werden. Und so sey denn, sagte er, nachdem ihnen so viel und mancherlei Furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste für jeden gewesen, daß, wenn er hinauf steigen wollte, der Schlund brüllen möchte, und mit der größten Zufriedenheit seyen sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seyen die Büßungen und Strafen."

Sonach unterscheidet Platon im Allgemeinen ganz bestimmt zwischen vorübergehender und immerwährender Strafe oder, theologisch gesprochen, zwischen zeitlichen und ewigen Höllenstrafen, was ganz genau der Unterscheidung zwischen *heilbar* und *unheilbar* Bösen entspricht. **

* Vrgl. den Gorgias p. 525.

** Der Begriff des unheilbar Bösen berechtiget eben, von ewigen Strafen zu reden.

Digitized by Google

Was die Dauer der zeitlichen Strafen anbelangt, so weiß der oben genannte Erzähler zu sagen, die Wanderung sey tausendjährig und die nähere Aufklärung darüber ist schon in der oben angeführten Stelle enthalten. Was nun aber den Platon bewogen habe, diese Dauer, und zwar auf eine für alle Seelen ohne Unterschied, ohne Rücksicht auf ihre Tugenden und Laster gleich gültige Weise zu bestimmen und nach den Factoren zu berechnen, daß jedes Unrecht zehnfach zu büßen sey, und die Länge des menschlichen Lebens hundert Jahre betrage, darüber vermag ich wenigstens keinen Aufschluß zu geben. Auffallend ist dabei, daß an demselben Orte neben den Strafen für das Unrecht auch die Belohnungen für gute und gerechte Handlungen nach demselben Maßstab ausgetheilt und empfangen werden, wodurch jene Berechnung noch schwieriger und dunkler wird. Treffend ist Schleiermachers Bemerkung (Uebersetzung S. 620): „Wer wollte eine solche höchst äußerliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben oder für eine zum Guten erweckliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerzen wieder giebt, alle lobenswerthen Thaten aber mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu Gute schreibt!"

Nach allem diesem ist auch noch Platons Lehre von dem Grund und Zweck der Strafen zu erwähnen:

In seinem Gorgias (p. 525) sagt er: „Dieß kommt jedem in Strafe Verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, daß er entweder selbst besser wird und Vortheil davon hat, oder daß er den Uebrigen zum Beispiel gereicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, daß sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein hier sowohl als in der Unterwelt; denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber das Aeußerste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt und sie selbst haben davon keinen Nutzen mehr, da sie unheilbar sind, Anderen aber ist es nützlich, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten,

Digitized by Google

schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel auf ewige Zeit erdulden, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniß, allen Frevlern, wie sie ankommen, zur Schau und Warnung." — Und etwas später (p. 527): „Wenn Jemand in irgend einer Hinsicht schlecht wird, dann muß er gezüchtiget werden, und dieß ist das zweite Gut, nächst dem gerecht seyn, es werden und durch Bestrafung dem Recht Genüge leisten."*

In diesen Stellen ist deutlich und bestimmt genug ein dreifacher Grund und Zweck der Strafe ausgedrückt: dem Recht Genüge zu thun, den Bösen (durch das Gefühl des Uebels) zu bessern, die Andern zu warnen und durch Furcht zu bessern. Mit dem Grund und Zweck, dem Recht Genüge zu leisten, kann wohl die Stelle im Phädon p. 114 in Verbindung gesetzt werden:

„Wenn sie (die Mörder und die gegen Vater und Mutter sich versündigt) auf den Pyriphlegeton fortgetrieben, an den acherusischen See kommen, so schreien sie da und rufen diejenigen, welche von ihnen getödtet oder frevelhaft behandelt worden sind. Haben sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie in den See aussteigen lassen und dort aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus und ihre Uebel sind am Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht gethan haben, denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet."

In dieser Stelle ist offenbar Nichts von einer Wirksamkeit der Fürbitte für Abgeschiedene zur Abkürzung ihrer Pein angedeutet (wie Brandis** dieselbe auffaßt), denn die Abgeschiedenen bitten ja für sich; sondern der Begriff von Privat-Genugthuung oder Privat-Rache, die, selbst für die unendliche Zeit, durch die Berufung auf das Urtheil der Richter sanctionirt wird, ist darin ausgedrückt, sofern es von den Beleidigten oder Mißhandelten abhängt, ob sie die Bitten der Büßenden erhören und damit die Seelen derselben von ihrer Strafe befreien wollen. Damit fällt aber Platon in Widerspruch mit sich selbst, sofern

* Vrgl. auch die obige Stelle aus *Hodr.* p. 615.

** Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, 1. Seite 488.

Digitized by Google

er seinem allgemeinen Grundsatz nach nur eine durch die Größe des Vergehens an sich bestimmte Strafe anerkennen sollte; und es wäre dieß ein zweiter Beweis, wie so gar nicht rein Platon den Begriff der moralischen Vergeltung dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit gemäß aufgefaßt hat.

Nach dem Zusammenhang unserer Darstellung sind die geschilderten Belohnungen und Strafen die Folgen von dem ersten Erdenleben der Seelen.

Hieran knüpft sich nun aber weiter Folgendes:

Nach der Erzählung des oben schon genannten Er sind an dem wunderbaren Ort, wohin seine Seele mit vielen anderen gekommen, in der Erde zwei an einander gränzende Spalten und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Wie nun je durch einen dieser Spalten die abgeschiedenen Seelen rechts nach oben durch den Himmel und links nach unten unter die Erde gewiesen worden, so kamen aus dem anderen Spalte in der Erde und aus dem anderen vom Himmel Seelen zurück, diese rein, jene voller Schmutz und Staub. Und die ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen und sich, sehr zufrieden, daß sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander bekannten haben sich dann begrüßt, und die aus der Erde kamen, von den andern das Dortige erforscht, und so auch die aus dem Himmel von jenen das Ihrige, und so haben sie einander erzählt, die einen heulend und weinend, indem sie gedachten, welcherlei und wie Großes sie erlitten und gesehen während der unterirdischen Wanderung, die aus dem Himmel hingegen hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu Schauenden. — Nachdem aber jedesmal denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müßten sie am achten aufbrechen und wandern und kämen den vierten Tag hin, wo man von oben herab ein grades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar, aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie eine Tagereise weiter gegangen hinein und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt, denn dieses Licht sey das Band des Himmels, welches, wie die Streben

Digitized by Google

an den großen Schiffen, den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sey die Spindel der Nothwendigkeit befestiget, vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesetzt werden und an dieser sey die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sey diese Wulst folgendermaßen. Die Gestalt, so wie hier; aus dem aber, was er sagte, war abzunehmen, sie sey so, als wenn in einer großen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepaßt wäre, wie wenn man Schachteln hat, die so in einander passen, und ebenso eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seyen es insgesammt, welche in einander liegend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber nur Eine zusammenhängende Oberfläche einer Wulst bilden, die aber sey durch die achte mitten durchgetrieben. Die erste und äußerste Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des Randes, der zweite sey der der sechsten, der dritte der der vierten, der vierte der der achten, der fünfte der der siebenten, der sechste der der fünften, der siebente der der dritten, der achte der der zweiten; und der der größten sey bunt, der der siebenten der glänzendste, der der achten erhalte seine Farbe von der Beleuchtung der siebenten, der der zweiten und fünften seyen einander sehr ähnlich, gelblicher als jene, der dritte habe die weißeste Farbe, der vierte sey röthlich, der zweite aber übertreffe an Weiße den sechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar immer in demselben Schwunge, in dem ganzen umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsam in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwung. Von diesen gehe der achte am schnellsten, auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als der dritte seinem Schwunge nach kreise, wie es ihnen geschienen, der vierte, als vierter aber der dritte, und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schooße der Nothwendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber saßen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesammt klänge dann Ein Wohllaut zusammen. Drei andere aber, in gleicher Entfernung rings her jede auf einem Sessel sitzend, die

Digitized by Google

weiß bekleideten, am Haupte bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lacheſis, Klotho und Atropos, ſingen zu der Harmonie der Sirenen, und zwar Lacheſis das Geſchehene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos aber das Bevorſtehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äußeren Umkreis der Spindel und drehe ſie mit, Atropos aber ebenſo die inneren mit der Linken, Lacheſis aber berühre mit beiden abwechſelnd das Aeußere und das Innere. Sie nun, als ſie angekommen, haben ſie ſogleich zur Lacheſis gehen müſſen. Ein Prophet aber habe ſie zuerſt der Ordnung nach aus einander geſtellt, dann aus der Lacheſis Schoos Looſe genommen und Grundriſſe von Lebensweiſen, dann ſey er auf eine hohe Bühne geſtiegen und habe geſagt: dieß iſt die Rede der Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lacheſis! Eintägige Seelen! ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das ſterbliche Geſchlecht. Nicht euch wird der Dämon erlooſen, ſondern ihr werdet den Dämon wählen. * Wer aber zuerſt gelooſet hat, wähle zuerſt die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend iſt herrenlos, von welcher jeglicher, je nachdem er ſie ehrt oder geringſchätzt, auch mehr oder weniger haben wird. Die Schuld iſt des Wählenden; Gott iſt ſchuldlos. Dieſes geſprochen habe er die Looſe unter alle hingeworfen, und jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verſtattet. Wer es aber nun aufgehoben, dem ſey kund geworden, die wievielſte Stelle er getroffen habe. Gleich nach dieſem nun habe er die Umriſſe der Lebensweiſen vor ihnen auf dem Boden ausgebreitet, in weit größerer Anzahl, als die der Anweſenden. Deren nun ſeyen ſehr vielerlei, die Lebensweiſen aller Thiere nämlich und auch die menſchlichen insgeſammt. Darunter nun ſeyen Zwangsherrſchaften geweſen, einige lebenslänglich, andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armuth, Verweiſung und Dürftigkeit ſich endigend; ebenſo auch Lebensweiſen wohlangeſehener

* Tim. p. 42 heißt es einfach: *χιλιοστῳ ἐτει ἀμφοτεραι* (die glücklichen und die unglücklichen Seelen), *ἀφικνουμεναι ἐπι κληρωσιν και αἱρεσιν του δευτερου βιου, αἱρουνται ὁν ἀν ἐθελη βιον ἑκαστη· ἐνθα και εἰς θηριου βιον ἀνθρωπινη ψυχη ἀφικνειται.* — Wie die vorangegangenen Worte: *σφαλεις δε τουτων εἰς γυναικος φυσιν ἐν τῃ δευτερᾳ γενεσει μεταβαλλοι* in dieſen Zuſammenhang gekommen, iſt nicht wohl einzuſehen.

Digitized by Google

Männer, die es theils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber, oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit, andere aber ihrer Abkunft und vorelterlichen Tugenden wegen, und auch unberühmter ebenso, gleichermaßen auch von Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sey nicht dabei gewesen, weil nothwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles andere sey unter einander und mit Reichthum und Armuth, Krankheit oder Gesundheit gemischt; Einiges auch zwischen diesem mitten inne. Hierauf nun eben beruht Alles für den Menschen und deßwegen vorzüglich ist dafür zu sorgen, daß jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniß nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben Gesagte und unter einander Zusammengestellte und Verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend und, zu wissen, was z. B. Schönheit werth ist mit Armuth oder Reichthum gemischt, und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie Gutes oder Schlimmes bewirkt, und was gute und schlechte Abkunft, eingezogenes und staatsmännisches Leben, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele von Natur Anhaftendes oder Erworbenes mit einander vermischt bewirken, so daß man aus allen insgesammt zusammennehmend auf die Natur der Seele hinsehend die schlechtere und die bessere Lebensweise unterscheiden könne, die schlechtere diejenige nennend, welche die Seele dahin bringen wird, ungerecht zu werden, die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles Andere aber sich unbekümmert lassen; denn wir haben gesehen, daß für dieses Leben und für das nach dem Tode dieses die beste Wahl ist. Und eisenfest auf dieser Meinung haltend muß man in die Unterwelt gehen, damit man auch dort nicht durch Reichthümer und solcherlei Uebel geblendet werde, und nicht, indem man auf Tyranneien und andere dergleichen Thaten verfällt, viel unheilbares Uebel stifte und selbst noch größeres erleide, sondern vielmehr verstehe, in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem Uebermäßigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowohl

Digitized by Google

in dieſem Leben nach Möglichkeit, als auch in jedem folgenden. Denn ſo wird der Menſch am glückſeligſten. Daher denn auch damals der Bote von dorther verkündet, der Prophet habe alſo geſagt: Auch dem letzten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und ſich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein ſchlechtes. Darum ſey weder, wer die Wahl beginnt, ſorglos, noch, der ſie beſchließt, muthlos. Nachdem jener nun dieſes geſprochen, ſey der, welcher das erſte Loos gezogen, ſogleich darauf zugegangen, und habe ſich die größte Zwingherrſchaft gewählt; aus Thorheit und Gierigkeit aber habe er gewählt, ohne Alles genau zu betrachten, und ſo ſey ihm das darin enthaltene Geſchick, ſeine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Muße betrachtet, habe er auf ſich losgeſchlagen und ſeine Wahl bejammert, nicht beachtend, was der Prophet vorhergeſagt. Denn er habe nicht ſich ſelbſt dieſes Unheils Schuld beigelegt, ſondern das Glück und die Götter und Alles eher als ſich ſelbſt angeklagt. Es ſey aber einer von den aus dem Himmel Kommenden geweſen, der in einer wohlgeordneten Verfaſſung ſein erſtes Leben verlebt und nur durch Gewöhnung ohne Philoſophie an der Tugend Theil gehabt habe. So daß er auch ſagte, es hängen ſich an ſolcherlei Dinge nicht wenigere von den aus dem Himmel gekommenen, weil ſie nämlich in Mühſeligkeiten unerfahren ſeyen, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil ſie ſelbſt Mühſeligkeiten genug gehabt und auch Andere darin geſehen haben, ihre Wahl nicht ſo auf den erſten Anlauf machten. Daher denn, ſowie freilich auch durch den Zufall des Looſes, den meiſten Seelen ein Wechſel zwiſchen Uebel und Gutem entſtehe. Denn wenn Jemand jedesmal, wenn er in dieſem Leben ankomme, ſich der Weisheit wahrhaft befleißige und ihm dann das Loos zur Wahl nur nicht unter den allerletzten falle, ſo würde er wohl dem dort Angekündigten zufolge nicht nur hier glückſelig ſeyn, ſondern auch ſeinen Weg von hier dorthin und von dorther zurück nicht unterirdiſch und rauh zurücklegen, ſondern glatt und himmliſch. Denn dieſes Schauſpiel ſey werth geweſen, es zu ſehen, wie die Seelen jede für ſich ihre Lebensweiſe wählten, denn es ſey jämmerlich zu ſehen geweſen und lächerlich und wunderbar. Die meiſten nämlich hätten

Digitized by Google

der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäß gewählt. So habe er gesehen, daß die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe vom Weibe geboren werden wollen, und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt. So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet und ebenso andere tonkünstlerische Thiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche gelooset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dieß sey die des telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte, ein Mensch zu werden. Nächstdem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Haß gegen das menschliche Geschlecht wegen des Erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht. Mitten inne habe auch die Seele der Atalante gelooset, und, da sie große Ehrenbezeugungen für einen tonkünstlerischen Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt. Nach dieser habe er die des Panopier Epeios sich in die Natur einer kunstreichen Frau begeben sehen und weiter unter den letzten den Possenreißer Thersites einen Affen anziehen. Zufällig sey die Seele des Odysseus durch das Loos die beste von allen gewesen und so hinzugegangen, um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sey sie lange Zeit umhergegangen, um das Leben eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes zu suchen, und mit Mühe habe sie es, von allen Anderen übersehen, irgendwo liegend gefunden; und, als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde ebenso wie jetzt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Loos gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleicherweise seyen auch einige von den Thieren zu den Menschen übergegangen, und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seyen vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seyen sie nach der Ordnung, wie sie gewählt, zur Lachesis hinzugetreten, und jene habe jedem den Dämon, den er sich gewählt, zum Hüter seines Lebens und Vollstrecker des Gewählten mitgesendet. Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das

Digitized by Google

von jedem gewählte Geschick zu befestigen, und nachdem er diese berührt, habe er sie zur Spinnerei der Atropos geführt, um das angesponnene unveränderlich zu machen. Von da sey er, ohne sich umzuwenden, an der Nothwendigkeit Thron getreten und durch diesen hindurch gegangen; nachdem auch die andern insgesammt dieß gethan, seyen sie dann insgesammt durch furchtbare Hitze und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekommen, denn es sey entblößt von Bäumen und Allem, was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Flusse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäß halten könne. Ein gewisses Maaß nun von diesem Wasser sey Jedem nothwendig zu trinken, die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tränken über das Maaß. Wie aber einer getrunken habe, vergesse er Alles. Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plötzlich seyen sie dann, hüpfend wie Sterne, der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben in dieses Leben zu treten. Er selbst habe zwar das Wasser nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur daß er plötzlich des Morgens aufschauend sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden habe. *

Fassen wir diesen Mythus streng im Zusammenhang mit den bisherigen Darstellungen auf, so ist er die Schilderung des weiteren Schicksals derjenigen Seelen, welche aus dem dem ersten Erdenleben folgenden Vergeltungszustand, dem seligen wie dem unseligen, nach Ablauf der bestimmten Zeit heraustreten. Freilich ist auch von solchen Seelen die Rede,

* Platon setzt bei: dieser Mythos ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und der Scholiast macht dazu die Anmerkung: *τοις μεν οὐν πολλοις προσθεναι τοις μυθοις ἐθος ἡν, ὁτι μυθος ἀπωλετο, δεικνυναι βουλομενος, ὡς ἀρα οἱ μυθοι λεγουσι μη ὀντα, και ἁμα ἐξεφηναν και οὐκ εἰσι. Πλατων δε τοὐναντιον πανταχου σωζεσθαι τε και σωζειν φησι τους μυθους παρ, αὐτῳ· μαλα γε εἰκοτως. των γαρ ὀντων εἰσιν ἐξηγηται και ὠφελιμοι δια τουτο. τους γαρ πειθομενους αὐτοις ἐπαναγουσιν αὐτοφυως ἐπι την των ὀντων ἀληθειαν, καιπερ ἀνευ εἰκοτων καί ἀποδειξεων διδασκοντες, ὡς ἀν ταις ἀδιαστροφοις ἡμων προληψεσι περι των πραγματων συναδοντες.* — Platon fügt auch zu den oben angeführten Worten: *και ἡμας ἀν σωσειεν, ἀν πειθωμεθα αὐτῳ· και τον της Ληθης ποταμον εὐ διαβησομεθα και την ψυχην οὐ μιανθησομεθα·*

Digitized by Google

welche nun aus thierischen in menschliche Leiber übergehen, allein diese gehören wenigstens nicht in unseren gegenwärtigen Zusammenhang, da nach einer ausdrücklichen Erklärung Platons die Seelen in der *ersten* Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt werden (S. 459). Sehen wir also vorerst davon ab.

III. Von der Rückkehr der Seele in das ursprüngliche selige Verhältniß zu Gott.

Alle (natürlich mit Ausnahme derjenigen, die als unheilbar im Tartaros zurückbleiben müssen) Seelen, sowohl diejenigen, die im seligen, als diejenigen, die im unseligen Zustand waren, kommen, nachdem ihre Vergeltungszeit vorüber ist, zusammen an einem gemeinschaftlichen Orte, sie erkennen sich, soweit sie einander in ihrem ersten Erdenleben kennen gelernt haben, wieder und theilen einander ihre Erfahrungen mit. Der Gedanke ist also der: Aus dem zeitlich dauernden Vergeltungszustande kehren die Seelen mit Selbst-Bewußtseyn und bestimmter Erinnerung an diesen Zustand, wie an ihr *erstes* Erdenleben zurück; die Scheidung, die durch das erste Gericht geschehen, ist aufgehoben, gemeinschaftlich gehen sie einer neuen Periode ihres Lebens entgegen. Schleiermacher sagt: Wo jene Wiese zu denken sey, auf welcher nach tausendjähriger Wanderung die Seelen landen, wissen wir nicht, ebensowenig, warum sie dort sieben Tage ruhen, und welches diese Tage seyen, noch auch, durch welche Gegenden wandernd, sie erst am vierten Tage das himmlische Licht sehen und am fünften hineinkommen. Allerdings wird hierüber auch nur eine Vermuthung zu wagen, schwer seyn, den Zeitbestimmungen möchte noch eher — etwa nach pythagoreischer Weise — ein Gedanke zu Grund liegen; allein wie diesen nach irgend bestimmten Anzeigen herausfinden? Dagegen ist wohl nicht zu verkennen, daß das, was nun weiter in der platonischen Schilderung folgt, seine Bedeutung hat.

Die Seelen werden (von der Erde aus?) der *Anschauung der Welt* theilhaftig — wie sie sich um ihre Are dreht — denn* die acht Wülste bedeuten die Fixsterne, den Saturn, den Jupiter, den Mars, den Merkur, die Venus, die Sonne und

* Vrgl. Schleiermachers Uebersetzung III, 1. S. 620 ff.

Digitized by Google

den Mond, die sich in nothwendig geordneten, * harmonischen ** Verhältnissen bewegen. Und wie der ganze von Weltkörpern erfüllte Raum ihnen gegenwärtig ist, so auch die ganze Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, mit ihrer nothwendigen Ordnung. *** Also die ganze Welt in Raum und Zeit nach ihrer nothwendig bestimmten Ordnung ist den Seelen vergegenwärtiget, wenn sich ihr Schicksal für das anzutretende Leben auf der Erde entscheiden soll. Was nun aber diese Entscheidung anbelangt, so erscheint Vieles in der platonischen Schilderung als zweifelhaft, schwankend und unbestimmt. Ein Prophet stellt die Seelen der Ordnung nach aus einander (nach welcher Ordnung?), nimmt aus dem Schooße der Vergangenheit Loose und Grundrisse von Lebensweisen, wirft nach einer Anrede (auf die wir zurückkommen werden) die Loose unter alle hin, jede hebt das ihr zufallende Loos auf und erfährt damit, die wievielste Stelle sie getroffen habe; nun werden die Umrisse der Lebensweisen, jedoch in weit größerer Anzahl als die der anwesenden Seelen, der Lebensweisen aller Thiere und auch der menschlichen insgesammt, auf dem Boden vor ihnen ausgebreitet, und welche zuerst geloost, wählt zuerst ihre Lebensbahn.

Hier ist nun vorerst nicht recht klar, welche Bedeutung und Wirkung die Loose haben sollen. Soll damit nur die Ordnung bestimmt werden, in welcher die Seelen hingehen, um unter den ausgebreiteten Grundrissen der Lebensweisen Eine von diesen zu wählen? und ist dann diese Ordnung in Beziehung auf die Auswahl gleichgültig, ohne Einfluß?

Gegen das Erstere scheinen freilich einzelne Stellen zu sprechen, insbesondere der Umstand, daß zuvor schon, ehe die Loose hingeworfen werden, der Prophet die Seelen der Ordnung nach aus einander gestellt hat. Denn wozu diese Ordnung, wenn die Loose, wie eben zufällig eines vor eine Seele

* Die Spindel wird gedreht im Schooße der Nothwendigkeit.

** Die acht Sirenen, deren jede immer den nämlichen Ton singt, so daß aus allen Ein Wohllaut klingt.

*** „Keineswegs singen die Töchter der Nothwendigkeit etwa frei und ungebunden, welches ihnen auch schlecht anstehen würde, sondern nur so, wie von dem höchsten Ordner in nothwendigem Zusammenhang Natur und Geschichte von Ewigkeit her bestimmt sind." Schleiermacher a. a. O. Seite 624.

Digitized by Google

hinfällt, nur die Reihenfolge beſtimmt, in welcher die Seelen die Lebensweiſen zu wählen haben? Dieſe Reihenfolge könnte ebenſowohl ſchon durch die vom Propheten gemachte Ordnung beſtimmt ſeyn. Doch nehmen wir an, da ja auch ausdrücklich geſagt wird, eine Rangordnung der Seelen ſey dabei nicht geweſen, die Looſe ſollen nur dieſe Reihenfolge beſtimmen, ſo drängt ſich jetzt die weitere Frage auf: ob dieſe Reihenfolge auf die Wahl der Lebensweiſe Einfluß habe oder in dieſer Hinſicht ganz gleichgültig ſey? Der Einfluß könnte nach der ganzen Darſtellung nur darin beſtehen, daß für diejenigen Seelen, welche in der Reihenfolge vermöge des gezogenen oder aufgehobenen Looſes die letzten werden, die Wahl beſchränkt würde oder gar keine Wahl mehr wäre, weil nur wenige verſchiedene Lebensweiſen, oder nur Lebensweiſen einerlei Art noch ausgebreitet wären. Eine Andeutung hievon enthalten allerdings die Worte (S. 481): Wenn Jemand jedesmal, wenn er in dieſem Leben ankomme, ſich der Weisheit wahrhaft befleißige und ihm das Loos zur Wahl *nur nicht unter den allerletzten* falle, ſo würde er wohl dem dort Angekündigten zu Folge nicht nur hier glückſelig ſeyn u. ſ. w. — Dieſem widerſpricht auch die Rede des Propheten nicht: „Auch dem letzten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und ſich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein ſchlechtes. Darum ſey weder, wer die Wahl beginnt, ſorglos, noch, der ſie beſchließt, muthlos," ſofern darin der Gedanke ausgedrückt ſeyn ſoll, daß in jeder Lebens- und Berufs-Art der Menſch, wenn er nur ſich tüchtig hält, glücklich werden könne. Aber freilich iſt auch von einer vernünftigen Wahl (ohne Beſchränkung) die Rede und die Bemerkung, es ſeyen die Umriſſe der Lebensweiſen in weit größerer Zahl, als die der anweſenden Seelen, die der Lebensweiſen aller Thiere und auch der *menſchlichen insgeſammt*, ausgebreitet, drückt den entgegengeſetzten Gedanken aus, und das Beiſpiel des Odyſſeus deutet denſelben wenigſtens im Einzelnen an.

Iſt die Auffaſſung richtig, ſo iſt das Ziehen oder Aufheben des Looſes, wie es *ſcheint*, etwas blos *Aeußerliches*, das keine ethiſche Bedeutung hat, und daſſelbe müßte man auch ſchon von der Ordnung ſagen, in welche der Prophet die Seelen ſtellt. Indeſſen iſt die Beſtimmung noch nicht berückſichtiget, daß wie

Digitized by Google

die Umrisse der Lebensweisen, so auch die Loose, aus dem Schooße der Vergangenheit genommen werden. Schleiermacher bemerkt dazu (a. a. O. S. 624): Jedem Lebenden kommt sein Loos ursprünglich aus dem Schooße der Vergangenheit. Nicht nur, weil die Seelen sich nicht vermehren, hat jede, die geboren wird, schon einmal gelebt, sondern auch die Gestaltungen des menschlichen Lebens in ihren Verschiedenheiten müssen eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmäßig wiederkehrenden Himmelsbewegungen im Wesentlichen dieselben bleiben, nur jeglicher Seele bleibt frei, aus bald größerer, bald geringerer Menge ihre nächste Laufbahn zu wählen.

Der Umstand, daß jede Seele, die geboren wird, schon einmal gelebt hat, kommt hier gewiß nicht in Betracht. Was aber den andern Gedanken betrifft, daß die Gestaltungen des menschlichen Lebens in ihren Verschiedenheiten eben wegen des Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmäßig wiederkehrenden Himmelsbewegungen im Wesentlichen dieselben bleiben, jeglicher Seele nur frei bleibe, aus bald größerer, bald geringerer Menge ihre nächste Laufbahn zu wählen; so kann sich dieser Gedanke nur auf die Ausbreitung von Grundrissen der Lebensweisen und die Wahl einer derselben beziehen, aber nicht auf die Loose, die, wenn anders unsere Auffassung richtig ist, nur so zu sagen zur äußerlichen Einkleidung gehört. Und so drängt sich alles auf den Hauptpunkt — die Wahl aus den ausgebreiteten Grundrissen der Lebensweisen. Wie geschieht diese? ist sie irgend wodurch bestimmt? und wenn sie bestimmt ist, was ist das Bestimmende?

Der Prophet verkündet feierlich von der Bühne herab, daß die Wahl für die Seelen eine freie ist: „Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen! Die Tugend ist herrenlos; je nachdem einer sie ehrt oder gering schätzt, wird er mehr oder weniger von ihr haben; die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos!" Allein daneben haben doch gewisse Momente Einfluß — und zwar hauptsächlich theils die Erinnerung an das frühere Erdenleben, aber in entgegengesetzter Weise wirkend, theils Mangel an vorangegangener Erfahrung; und auch Leichtsinn und Neigung führen die Entscheidung herbei. Zweierlei ist im Allgemeinen noch bemerkenswerth:

Digitized by Google

1) Selbst solche frühere Weisheit und Tugend, die nach dem ersten Erdenleben mit dem Himmel belohnt worden, schützt bei dem zweiten Eintritt in dieses Leben nicht vor schlimmer und unglücklicher Wahl (vrgl. Tim. p. 86. 87);
2) mit freier Wahl entscheiden sich Seelen für die Einkleidung in thierische Leiber, selbst solcher, die in dem ersten (überhaupt früheren) Erdenleben tüchtige Menschen gewesen — einzig und allein aus Haß gegen menschliches Wesen und Leben in Folge der früher hienieden gemachten Erfahrungen ziehen sie diesem das thierische vor.

Daß nun diese Vorstellungen oder Gedanken mit unseren christlichen Ideen, ja mit geläuterten und reinen sittlichen Begriffen überhaupt unvereinbar sind, wird wohl Niemand läugnen wollen. Es ist darin der ethische Zusammenhang, die ethische Consequenz eines geistigen Lebens an sich und in Verbindung mit den dadurch bedingten äußeren Zuständen auf eine fast unbegreifliche Weise verläugnet, ja einer bis ins unedle Egoistische herabsinkenden subjectiven Willkür die Entscheidung freigegeben. Dieß muß demjenigen vornämlich befremdend, wohl gar unbegreiflich seyn, welcher die Entschlüsse und Thaten des Einzelnen doch nicht außer Zusammenhang und Beziehung zunächst mit der Geschichte der Menschheit, dann aber auch mit der allgemeinen Ordnung der Welt zu denken vermag. Und hieran wird man eben durch die platonische Darstellung erinnert, denn diese versetzt ja die Seelen in dem Act der Wahl an den Ort, wo sie der Anschauung der Welt nach ihren nothwendig bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, Größen und Bewegungen theilhaftig werden; gleichsam im Angesicht der Welt und der sie regierenden Mächte nehmen sie diese Wahl vor. Platon müßte nicht der besonnene, denkende Dichter seyn, als den er sich doch sonst zeigt, wenn dieß ohne Bedeutung seyn sollte.* Eine solche liegt freilich in dem unmittelbar Folgenden:

Nachdem die Seelen gewählt, erhalten sie von Lachesis, der Vergangenheit, jede ihren Dämon, den sie (mit ihrer Lebensweise) gewählt, zum Hüter ihres Lebens und zum Vollstrecker des Gewählten. Von diesem geführt, kommen sie zu Klotho (der

* Vergl. Timäus p. 40 d.

Digitized by Google

Gegenwart), die das von jeder gewählte Geschick an der Spindel befestiget, und endlich zu Atropos (der Zukunft), die das angesponnene unveränderlich macht.

Also die einmal geschehene Wahl der Seele wird durch die kosmischen Mächte zur unwiderruflichen und unveränderlichen gemacht, wobei wohl in Acht zu nehmen ist, daß die ebengenannten zeitlichen Mächte (der Geschichte) mit den physischen Mächten (der Natur) im Einverständnisse und Einklang sind; durch die übereinstimmenden Gesetze der Geschichte und der Natur wird die Wahl der Seele zur unwiderruflichen und unveränderlichen; und damit dieses Unwiderrufliche und Unveränderliche ja sicher bewahrt und vollzogen werde, wird jeder Seele noch ein Dämon beigegeben. Aber diese nothwendige Bestimmung folgt insofern nur der freien Wahl; sollte denn nicht auch die Wahl selbst irgend wie durch die allgemeine gesetzmäßige Ordnung der Natur und Geschichte bestimmt seyn? Auf der einen Seite sprechen sich die schon oben angeführten Stellen ganz entschieden dagegen aus, und auf der andern Seite ist es doch mit der ganzen platonischen Ansicht von diesem Erdenleben, insbesondere mit seiner Idee von dem Staat (und mit der Lehre von diesem steht ja dieser ganze Mythus in unverkennbarem Zusammenhang) nicht wohl vereinbar, daß er die Wahl der künftigen Lebens- und Berufs-Arten ganz von der individuellen Willkür abhängig gemacht haben soll. Eben hierauf bezieht sich wohl die Vermuthung, daß Platon schon in der Austheilung der Loose und in der Darlegung der Grundrisse verschiedener Lebensweisen, nach Zahl und Inhalt das verborgene Eingreifen einer höheren Hand angenommen habe. Allein kaum reicht diese Vermuthung aus. Man müßte voraussetzen, daß nur so viele Grundrisse von verschiedenen Lebensweisen und gerade von solchen, wie sie nach dem göttlichen Plan von den ins menschliche Leben eintretenden Seelen verwirklicht und ausgeführt werden sollen, ausgebreitet werden. Die Wahl der Seelen wäre insofern überhaupt beschränkt, und würde immer beschränkter, je später eine Seele nach dem von ihr gezogenen Loos zur Wahl kommt, so daß die mit dem letzten Loose gar keine Wahl mehr hätte. Allein diese Voraussetzung (ob sie gleich mit den Verhältnissen dieses menschlichen Lebens gar wohl zusammenstimmt), steht mit mehreren sehr bestimmten

Digitized by Google

Stellen in geradem Widerspruch, und außerdem stört der Umstand, daß die Seelen auch thierische Lebensweisen wählen können. Berufung auf die Voraussicht des göttlichen Ordners der Welt wird die Schwierigkeit nicht lösen, wenn diese Voraussicht nicht irgend ein den Willen der Wählenden bestimmendes Moment hat. Aber diesem Gedanken können wir gewiß auch nicht ausweichen; und es wird sich also wohl hier verhalten, wie in dem platonischen Staat mit dem Kinderzeugen, welches, scheinbar ganz und allein von der subjectiven Neigung der Einzelnen abhängig, unter der unsichtbaren Leitung der das Wohl des Ganzen wahrenden Herrscher steht (*Πολιτ.* V. p. 460). *

Die Lebensweisen und Berufsarten, welche die Seelen unter dieser höheren Aufsicht und Leitung für ihr bevorstehendes Erdenleben wählen, sind für die Dauer dieses Lebens unwiderruflich und unveränderlich.

Das können wir als den philosophischen Grundgedanken ansehen, den wir gewonnen haben.

Die mythische Erzählung sagt weiter: die Seelen seyen dann insgesammt durch furchtbare Hitze und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekommen; dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Flusse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäß halte. Von diesem Wasser müsse Jeder ein gewisses Maaß trinken, diejenigen, die nicht von der Vernunft verwahrt werden, trinken über das Maaß. Die allgemeine Folge dieses Trinkens sey, daß Alles vergessen werde. Nachdem sie sich zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, haben sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plötzlich seyen sie dann, hüpfend wie Sterne, der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben in dieses Leben zu treten.

Von allem, was mehr zur Einkleidung gehört, könnte etwa nur bei den Umständen eine Bedeutung vermuthet werden, daß die Seelen durch furchtbare Hitze und Qual ihren Weg

* *Κληροι κομψοι.* Hegel nennt dieß die absolute List; Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun war.

Digitized by Google

machen und unter Ungewitter und Erdbeben in dieses Erdenleben versetzt werden. Allein ich wenigstens weiß weder dem einen noch dem anderen einen bestimmten Sinn zu geben; und es bleibt also aus diesem letzten Theil der Erzählung nur der Gedanke übrig, daß die Seelen ohne alle Erinnerung an das Vorangegangene, die eine dahin, die andere dorthin, versteht sich doch wohl in Folge göttlicher Anordnung und Fügung, in das menschliche Leben versetzt werden. Unter dem Vorangegangenen ist aber nicht nur die Wahl der Lebens und Berufs-Art auf dieser Erde zu begreifen, sondern auch weiter zurück der Zustand in dem seligen oder unseligen Vergeltungsort und das frühere Erdenleben, das eine wie das andere mit allen seinen näheren Umständen und Bestimmungen. Die Versetzung ins menschliche Leben sodann ist als vermittelt durch menschliche Zeugung, d. h. durch Zeugung der in jenem Zeitpunkt auf der Erde lebenden Menschen zu denken. Daß dem Platon auch dieses nicht ein zufälliges, sondern durch den göttlichen Willen gemäß der allgemeinen in sich übereinstimmenden Ordnung der Natur und der Geschichte bestimmtes gewesen, ist nicht zu bezweifeln. Aber eben darum kann auch die Wahl der Berufsarten nicht der individuellen Willkür, die an sich doch dem Zufall gleich ist, anheimgegeben seyn, sondern es muß schon über ihr eine höhere allgemeine Fügung gewaltet haben. Wie die Lebens- und Berufsarten gewählt werden mußten, in der Zahl und Art, wie es dem in dem göttlichen Weltplan begründeten Bedürfniß der Menschengeschichte angemessen ist; so treten nach demselben Gesetze die Seelen nach jener Wahl jede vermittelst menschlicher Erzeugung an dem ihr bestimmten Ort in dem Gebiete der Menschheit in dieses irdische Leben ein, um in diesem die durch den göttlichen Willen gesetzte Bestimmung zu erfüllen. Hier tritt aber ein Bedenken ein, welches auch Platon freilich nur vorübergehend berührt (S. 473), nämlich wegen derjenigen, die schon als Kinder sterben; wir maßen uns jedoch nicht an, diese Lücke in der platonischen Darstellung auf irgend eine Weise ausfüllen zu können, von der wir glauben dürften, sie sey im platonischen Geist. Immerhin aber werden wir annehmen müssen, daß jeder Seele auch die Zeit ihres Erdenlebens durch die göttliche Vorsehung bestimmt ist.

Digitized by Google

Nachdem die Seelen den auf unwiderrufliche und unveränderliche Weise gewählten Beruf an dem von Gott bestimmten Orte auf der Erde erfüllt haben und zu der von Gott bestimmten Zeit aus diesem Leben scheiden, wiederholt sich auch auf die oben beschriebene Weise das Gericht. Dieses bezieht sich aber nicht, wie man meinen könnte, auf jene Wahl, denn die Wahl beschränkt sich auf die Lebens- und Berufsart und die damit gegebenen Lebens-Schicksale, nur in sofern ist dieses Leben die nothwendige Fortsetzung jener Wahl; aber wie der Mensch innerhalb der gewählten Berufsart leben wird, ob gerecht oder ungerecht, gut oder bös, das hängt von seiner persönlichen Freiheit ab, und man kann insofern nicht sagen, das sittliche Thun und Lassen in diesem menschlichen Leben sey von einer Urthat bestimmt, wovon die Seele keine Erinnerung hat, und die Vergeltung treffe also einen Willensact, welchen die Seele zwar in dem Momente, da sie ihn vollbrachte, mit Bewußtseyn vollbrachte, aber ohne irgend eine Erinnerung von ihm, also auch ohne ein Bewußtseyn von seinem durch dieses ganze Leben hindurch wirkenden nothwendigen Einfluß zu haben. Indessen ist freilich die platonische Lehre auch in diesem Sinne aufgefaßt worden, und man hat dazu insofern Grund, als offenbar schon die Wahl der Lebens- und Berufsart ein moralischer Act ist, Ausdruck von der sittlichen Stimmung und Richtung der Seele.

Zu diesem Gerichte, das sich auf das sittliche Verhalten innerhalb der auf unwiderrufliche Weise gewählten Berufsart bezieht, werden die Seelen durch den ihnen beigegebenen Dämon oder Genius geführt.

Hieher, in diesen Moment der ganzen Geschichte des Lebens der Seelen, gehört nun meines Erachtens dasjenige, was Platon in seinem Phädon p. 81 sagt:

Wenn die Seele befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat, und von ihm und von den Lüsten und Begierden bezaubert gewesen ist, so daß sie auch glaubte, es sey in Wahrheit gar nichts Anderes als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt und zur Liebe gebraucht, und weil sie das den Augen Verfinsterte und Gestaltlose, der Vernunft aber Faßliche und mit Weisheitsliebe zu Ergreifende gewohnt war zu hassen und zu scheuen und zu fürchten, meinst du, daß eine

Digitized by Google

so beschaffene Seele sich werde rein für sich absondern können? wohl nicht im mindesten, sondern durchzogen von dem Körperlichen, welches durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseyns und der vielen Sorge um ihn, ihr gleichsam eingewachsen ist. Und dieses, muß man doch glauben, sey unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so daß es auch die Seele, die es an sich hat, schwer macht und wieder zurückzieht in die sichtbare Gegend, aus Furcht vor dem Unsichtbaren und der Geisterwelt, wie sie es nennen, daß sie sich an den Denkmälern und Gräbern umherwindet, um welche daher auch solche schattenartige Erscheinungen von Seelen gesehen worden sind, wie denn solche Seelen wohl Schattenbilder darstellen müssen, welche sich nicht rein abgelöset, sondern noch an dem Sichtbaren Theil haben, weßhalb sie denn auch gesehen werden. Und freilich leuchtet ein, daß dieß nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen herumzuirren gezwungen sind, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die begleitende Begierde nach dem Körperlichen wieder in einen Leib gebunden werden. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich im Leben befleißiget hatten. So begeben sich diejenigen, die sich der Völlerei und des Uebermuths und des Trunkes befleißigten und vor Nichts Scheu hatten, wohl natürlich in Esel und ähnliche Arten von Thieren. Die aber Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorzogen, begeben sich in die verschiedenen Arten der Wölfe, Habichte und Geier; und so gewiß auch mit den übrigen, daß jeglicher der Aehnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht; die glücklichsten unter diesen sind diejenigen und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und die nur aus Gewöhnung und Uebung ohne Philosophie und Vernunft entsteht. Diese gehen wieder in eine solche gesellige und zahme Gattung, etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und werden aus ihnen wieder ganz leidliche Männer. In der Götter Geschlecht aber zu gelangen, ist wohl Keinem, der nicht philosophirt hat, und vollkommen rein abgegangen ist vergönnt, sondern nur dem Lernbegierigen.

Digitized by Google

Nach dieser Stelle sollte man wohl meinen, jenes Gericht beziehe sich etwa nur auf das erste Erdenleben der Seelen (S. 463), nach Zurücklegung des zweiten (oder überhaupt eines weiteren) finde es nicht mehr statt, sondern nach einem solchen gehen die Seelen unmittelbar der eine Theil entweder in thierische oder menschliche Leiber, je nach der sittlichen Beschaffenheit, der andere Theil in der Götter Geschlecht. * Allein ich glaube kaum, daß dieß die richtige Deutung ist, sondern Platon hat sich offenbar von der Schilderung des Schicksals derjenigen, die sich nicht vom Körperlichen lostrennen können, hinreißen lassen, in eine allgemeine, jener besonderen Schilderung jetzt eben entsprechende Beschreibung einzugehen. Denn wäre diese Beschreibung wirklich allgemein zu nehmen, so würde die Bevölkerung der Erde mit Menschen bald ein Ende nehmen, indem nach Ausscheidung derjenigen, welche in thierische Leiber übergehen, und auch derjenigen, welche in der Götter Geschlecht gelangen, nur wenige noch in den Zustand des menschlichen Lebens zurückkehren.

Ein Auskunftsmittel läge in der Ansicht, daß die Erde von Neuem von solchen Seelen bevölkert werde, die aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit den Göttern auf die Erde herabkommen. Allein, so gewiß man sich dieß allerdings als sich von Zeit zu Zeit, von Periode zu Periode wiederholend vorstellen muß, so gewiß wird man doch nicht annehmen wollen, daß auf das zweite Erdenleben kein Gericht erfolge. Die angeführte Stelle scheint mehr nur die Tendenz zu haben, eine unter dem Volk verbreitete Vorstellung, wenn man will, einen Volksaberglauben zu erklären; jedoch ist zu bemerken, daß Platon jenes Herumirren an den Denkmälern und Gräbern ausdrücklich als eine Strafe für frühere schlechte Lebensweise

* Platon spricht hier offenbar im Sinne einer Vorstellung von Seelenwanderung, die nicht die seinige ist; wenigstens weiß ich diese Vorstellung (die wohl die pythagoreische und ursprünglich die ägyptische — vrgl. Herodot. Hist. II. 123 — gewesen seyn mag) mit den anderen Mythen des Platon nicht in rechte Uebereinstimmung zu bringen, auch nur darein zu verflechten. Die in den ächt platonischen Mythen niedergelegte Theorie ist viel tiefer und reicher an speculativen Gedanken, enthält eine viel besser in sich zusammenhängende Ansicht von dem Schicksal der Seelen, als jene Vorstellung, und ich sehe darin ein interessantes Beispiel, wie Platon zwar an die vorhandenen Mythen anzuknüpfen, dieselben aber auch zu veredeln suchte.

Digitized by Google

bezeichnet, die sich mit dem Uebergang in thierische Leiber vollendet. Hierin wäre also der Begriff des Gerichts ausgedrückt und verwirklichet; denn wir hätten hier einen Uebergang in thierische Leiber, der nicht freie Wahl, sondern Strafe der Seele ist (Tim. p. 42 b.).

Nehmen wir an, auch nach dem zweiten Erdenleben folge ein Gericht, hierauf die Versetzung in einen glückseligen oder unglückseligen Vergeltungsort und hierauf wieder die Wahl künftiger Lebens- und Berufsarten für ein weiteres Menschenleben, so tritt nun erst bei dieser Wahl die Möglichkeit des Falles (S. 482) ein, daß einige von den Thieren zu den Menschen übergehen, und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandeln, gerechte aber in zahme. Es sind dieß nämlich solche Seelen, die, nachdem sie im ersten Erdenleben mit menschlichen Leibern bekleidet gewesen, vor dem Eintritt in das zweite die Einkleidung in thierische Leiber gewählt haben (S. 481), und nun bei der neuen Wahl wiederum menschliche Leiber annehmen, und mit diesen menschliche Lebens- und Berufsarten. Immer aber sind es solche, die einmal die Wahrheit erblickt haben, denn (S. 459) eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese (menschliche) Gestalt annehmen; denn der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eines aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen hervorgeht.*

Dieß wäre also der Kreislauf der Seelen aus ihrer ursprünglichen Heimath in's menschliche Leben, von diesem durch Gericht und Vergeltungszustand in Folge freier Wahl wieder in menschliche oder in thierische Leiber; von da aus wieder entweder durch Gericht in einen jenseitigen Vergeltungszustand oder aber unmittelbar zur Strafe in thierische Leiber auf dieser Erde. Indessen wird wohl auch diesen Seelen die Rückkehr in das menschliche Daseyn nicht unmöglich seyn.

Dieser Kreislauf steht in seinen einzelnen Perioden — unbeschadet der individuellen Freiheit — unter dem Einflusse der allgemeinen kosmischen Gesetze, wie sie durch Gott geordnet und bestimmt sind.

* Auch hier bewährt es sich, daß die platonische Lehre von dem Wesen der menschlichen Seele, besonders in sittlicher Hinsicht sich von der christlichen auf eine sehr bedeutungsvolle Weise unterscheidet und sich zu der Reinheit und Consequenz der letzteren noch nicht erhoben hat.

Digitized by Google

Und auch, was seine Dauer im Ganzen betrifft, hat er sein Gesetz:

Nach zehntausend Jahren wird die Seele wieder befiedert, d. h. kehrt sie in ihre ursprüngliche Heimath zurück; die Seele dessen, der ohne Falsch philosophirt oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat, schon nach dreitausend Jahren, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt hat. Daß je nach diesem Zeitraume derselbe Kreislauf wieder beginne, kann man wohl nicht umhin anzunehmen, wenn man bedenkt, daß nach Platon die Seelen sich nicht vermehren, sondern ihre Zahl für alle Zeiten bestimmt ist,* man müßte denn etwa voraussetzen, daß diese Erde einmal entweder schlechthin vergeht, oder nicht mehr mit Menschen bevölkert seyn soll.

Uebersehen wir aber diesen ganzen Mythus in seinem Zusammenhange, so ist freilich darin Manches, von dem man mit Platon sagen kann, es scheine ein Mährchen zu seyn, wie ein Mütterchen eines erzählen würde. Aber unverkennbar sind darin auch Gedanken niedergelegt,** und vergegenwärtigen wir uns nun die Hauptgedanken, die darin liegen, vergleichen wir dieselben zugleich mit dem Inhalt unseres christlichen Glaubens, so möchte sich folgendes Resultat ergeben:

Die menschliche Seele in ihrem (nicht zufälligen, sondern) wesentlichen Unterschied von den übrigen, insbesondere den thierischen Seelen hat das Vermögen, die Wahrheit in ihrer höchsten und tiefsten Bedeutung, wornach sie Gott und dem Göttlichen gleich ist, zu erkennen, und dieses Vermögen ist wesentlich unverlierbar; darum ist die Seele auch des Lebens in Gemeinschaft mit Gott fähig, wie sie ursprünglich bei Gott ist. Neben diesem Vermögen hat sie einen guten und edeln Trieb, aber auch einen von entgegengesetzter Beschaffenheit. Indem sie diesen überwiegend werden läßt, fällt sie dem irdischen Leben in menschlicher Gestalt anheim. Der Uebergang aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott in dieses irdisch-menschliche Leben ist demnach die Folge von einer diesem Leben vorangehenden Schuld, er ist die Folge eines sittlichen Falles, wovon aber freilich der Mensch hienieden keine Erinnerung hat. Indessen

* Vergl. *Πολιτ.* p. 611.

** Vergl. Gorg. p. 527 u. 522. Protag. p. 320.

Digitized by Google

hat die Seele von ihrem ursprünglichen Verhältnisse her auch in diesem menschlichen Leben die Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, und die Kraft, den guten und edeln Trieb in sich herrschen zu lassen. Je nachdem sie in diesem Leben jene Fähigkeit anwendet und ausbildet, diese Kraft ausübt und entwickelt, wird ihr Schicksal nach dem Tode seyn; denn es folgt auf dieses Leben ein Gericht, worin die Seele einzig und allein nach ihrem Thun und Lassen während dieses Erdenlebens und nach ihrem sittlichen Zustand an sich gerichtet wird, und gemäß der Entscheidung dieses Gerichts die Vergeltung in einem glücklichen oder unglücklichen oder einem aus Lust und Schmerz, aus Belohnung und Strafe gemischten Zustand, worin die Seele die Erinnerung an ihr menschliches Leben, wie auch das Bewußtseyn der Gegenwart hat. Der unglückliche Zustand in seinem Gegensatze gegen diesen gemischten, also der rein unglückliche, ist von ewiger Dauer, entsprechend der unheilbaren sittlichen Verdorbenheit. Die zwei anderen Zustände, der gemischte nicht nur, sondern auch der (rein) glückliche sind vorübergehend. Nach einer bestimmten Dauer soll die Seele wieder (zum zweitenmal) in das irdische Leben eintreten. Ihre künftige Lebens- und Berufsart in diesem wählt sie unter dem Einfluß der die Natur und die Geschichte beherrschenden allgemeinen Mächte und Gesetze auf eine für die ganze Dauer dieses Lebens unwiderrufliche und unveränderliche Weise; auch die Einkleidung in einen thierischen Leib kann die Seele wählen, selbst eine solche, die in Folge ihres ersten Erdenlebens in den Ort der Seligen versetzt war. Diese Wahl nimmt die Seele in bestimmter Erinnerung an den unmittelbar vorangegangenen Vergeltungszustand und an das (mittelbar) vorangegangene (erste) Erdenleben vor; aber mit dem Wiedereintritt in das (zweite) Erdenleben verliert sie die Erinnerung von diesem Allem, ja von der Wahl selbst, wodurch ihr Verhältniß, ihr Zustand und Schicksal in diesem Erdenleben bestimmt wurde. Nachdem sie auf solche Weise gemäß einem von ihr selbst gesetzten Verhängniß auf der Erde gelebt und dieses ihr Leben beschlossen hat, geht sie entweder in Folge eines in die Sinnlichkeit versunkenen Lebens, ohne von der Erde zu scheiden, zur Strafe in einen thierischen Leib über, oder sie kommt vor Gericht und sofort in einen der Vergeltungszustände,

Digitized by Google

und dieses Alles wiederholt sich auf dieselbe oder ähnliche Weise, bis sie nach zehn- oder dreitausendjährigem Umlauf wieder in das ursprüngliche Verhältniß, von dem sie ausgegangen ist, zurückkehrt.

In diesem Allem finden wir

1) den christlichen Begriff von dem ursprünglichen Verhältniß und dem inneren Wesen der Seele nach den Grundbestimmungen. Denn es stimmt ja wohl auch mit dem christlichen Begriff überein, daß die Seele ursprünglich bei Gott und in der Gemeinschaft mit Gott ist, daß sie neben dem Vermögen, Göttliches zu erkennen, und neben dem guten, edlen Trieb eine Anlage zum Bösen, ein Prinzip der Möglichkeit des Bösen in sich hat, und diese Möglichkeit durch ihre Schuld zur Wirklichkeit wird. Ein Unterschied aber liegt darin, daß nach Platon die Verwirklichung dieser Möglichkeit jenseits dieses menschlichen Lebens fällt und den Uebergang oder die Versetzung in dieses erst zur Folge hat, nach der Lehre des Christenthums die Seele in einem wenigstens noch unentschiedenen Zustand (Unschuld) dieses menschliche Leben beginnt und die Entscheidung für das Böse erst in dieses Leben fällt. Dieser Unterschied möchte in sofern allerdings als unbedeutend erscheinen, als es gleichgültig zu seyn scheint, in welche Zeit — ob in die vor dem Eintritt in das menschliche Leben oder in die nach demselben — der sittliche Fall verlegt wird; allein in anderen Hinsichten ist er doch nicht unbedeutend; denn einmal hängen damit verschiedene Ansichten von den Ursachen oder Motiven des Falls, und von diesem menschlichen Leben zusammen. Nach der platonischen hat die Sinnlichkeit schlechthin keinen Antheil an dem Falle, sofern man unter der Sinnlichkeit die durch die Verbindung mit dem Körper bedingte Beschaffenheit der Seele versteht, sondern die Möglichkeit und Wirklichkeit des Falls ist in dem Wesen der Seele an sich begründet. Eben darum ist dieses Leben durchaus die Folge des Abfalls der Seele von ihrem ursprünglichen seligen Verhältniß zu Gott, und von einer Möglichkeit, in diesem Leben dieses Verhältniß zu bewahren, kann also die Rede nicht seyn. Dagegen ist diese Möglichkeit nach der christlichen Lehre allerdings gegeben, und so hat das Christenthum von dem menschlichen Leben an sich einen

Digitized by Google

höheren Begriff als Platon. Sodann ist der sittliche Fall nach Platon durchaus eine individuelle, persönliche That der Seele, und den Gedanken der Menschheit oder des menschlichen Geschlechtes als eines Ganzen, einer Einheit, auch in sittlicher Beziehung hat Platon durchaus nicht, daher auch von einer Fortpflanzung oder Forterbung der Sünde, nachdem sie einmal in dem Einen ersten Menschenpaar wirklich geworden, bei Platon auch nicht die leiseste Andeutung zu finden ist.

Nicht minder finden wir

2) bei Platon den christlichen Begriff der Unsterblichkeit nach seinen wesentlichen Bestimmungen. Wie bei ihm an eine zeitliche Entstehung, ein zeitliches Werden der Seele, etwa im Momente der menschlichen Zeugung, nicht gedacht werden kann; so auch nicht an ein zeitliches Vergehen. Aus dem ursprünglichen Verhältniß gefallen, verbindet sie sich mit einem menschlichen Leibe und wird im Tode von diesem getrennt, um entkleidet von jeder körperlichen Hülle oder in Verbindung mit einem anderen Leibe, sey es auch ein thierischer, fortzuleben. Aber eben diese letzten Worte erinnern an einen sehr wichtigen Unterschied zwischen der platonischen und der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. Nach der christlichen Lehre folgt auf das sich nicht wiederholende Erdenleben ein Zustand der Vergeltung, ein glücklicher oder unglücklicher; von diesem aus findet keine Rückkehr in ein menschliches Leben statt, und die Verbindung einer menschlichen Seele mit einem thierischen Leibe ist nach christlichen Begriffen eine Unmöglichkeit. Uebrigens ist nach Platon die Unsterblichkeit, so weit sie außerhalb dieses menschlichen Lebens fällt, eine vollkommen persönliche in sofern, als sie mit Selbstbewußtseyn und Erinnerung an das menschliche Daseyn verbunden ist; so weit sie aber in das menschliche Daseyn fällt, ist sie freilich von dem Bewußtseyn dieses Daseyns begleitet, aber ohne alle Erinnerung an die vorangegangenen Perioden des Lebens. Von der christlichen Lehre kann in dieser Hinsicht nur dieses bemerkt werden, daß auch nach ihr die Seele zwar im Zustande nach diesem Leben eine Erinnerung von demselben hat, aber in diesem Leben keine von irgend einem Verhältnisse, welches diesem vorangegangen.

Das Gesagte leitet von selbst

Digitized by Google

3) auf die platonische Lehre von der moralischen Vergeltung.

In dieser Beziehung ist es entschieden Lehre des Platon, daß jeder auf dieses Leben folgende Zustand Belohnung oder Strafe für das sittliche Thun und Lassen in demselben, für die darin angenommenen Tugenden und Laster ist. Die drei Zustände, die Platon unterscheidet, finden sich auch in christlichen Vorstellungen wieder. Nur ist der bedeutende Unterschied, daß, ausgenommen die Strafe der unheilbaren Sünder, nach Platon der Zustand der Vergeltung ein vorübergehender ist, und zwar in dem bestimmten Sinne, daß, wenn er vorüber ist, ein neuer Anfang des sittlichen Lebens eintritt, der einen höchst willkürlichen und in sofern zufälligen Zusammenhang mit dem vorangegangenen Vergeltungszustand und dem früheren Menschenleben hat. Dieß ist nun ein offenbarer Widerspruch mit den christlichen Grundbegriffen; denn nach diesen giebt es zwar nach einer, jedoch nicht allgemeinen, Deutung einen Zustand ewiger Strafen, aber keinen Rückfall aus dem einmal errungenen Zustand der Seligkeit, und aus dem (wie ihn Platon bezeichnet) gemischten Zustand, dessen Analogon in der christlichen Vorstellungsweise das Fegfeuer ist, eine Erlösung zum seligen Leben. Auf diese wirkt zwar nach einer theilweise in der christlichen Welt angenommenen Ansicht die Fürbitte der im menschlichen Leben Zurückgebliebenen ein, aber gewiß nicht die durch Bitten der Büßenden erlangte Verzeihung der Beleidigten oder Beschädigten. Auch hierin vermißt man (wie früher schon bemerkt wurde) bei Platon die vernünftige Consequenz in der Lehre von der Vergeltung, die nach den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen doch einzig und allein durch die (so zu sagen) objective sittliche Beschaffenheit und Verfassung der Seele bestimmt seyn kann und bestimmt seyn soll. Die christliche Lehre von der ἀποκαταστασις findet man, freilich unvollkommen, in der platonischen, daß beziehungsweise nach zehn- und dreitausendjährigem Umlauf die Seelen wieder in ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott zurückkehren; es ist dieß eine unvollkommene Parallele in zweierlei Hinsicht, sofern wohl die unheilbaren darin nicht begriffen sind, und sofern man ja nicht behaupten kann, daß nach Platons Sinn jene wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott ein bleibender

Digitized by Google

Zustand ist. Die in dem Bisherigen bemerkten Unterschiede zwischen der platonischen und der christlichen Lehre hängen mehr oder weniger mit der platonischen Vorstellung zusammen, daß die Zahl der Seelen eine bestimmte ist, die sich ebensowenig vermehren, als vermindern kann. Gründe dafür erinnere ich mich bei Platon nicht gefunden zu haben; ebensowenig ist sie aber auch bei Platon mit einer klaren und durchsichtigen Consequenz ausgeführt, insbesondere erhält man keinen bestimmten Aufschluß darüber, was dann geschehen soll und wird, wenn die Seelen nach dem drei- oder zehntausendjährigen Umlauf wieder in ihr ursprüngliches Verhältniß zurückgekehrt sind. Soviel ist aber jedenfalls klar, daß in Folge jener bestimmten Zahl in das Leben der einzelnen Seelen eine Unstetigkeit und Veränderlichkeit kommt, die wir mit unseren christlichen Begriffen auf keine Weise vereinigen können.

Eine Hauptfrage ist aber noch übrig, die wir noch näher zu beleuchten haben, nämlich, worin nach Platon die vollkommene Sittlichkeit und die volle Würdigkeit zur höchsten Stufe der Seligkeit bestehe? Die Antwort hierauf, die wir in den platonischen Schriften finden, ist folgende:

a) Zur vollkommenen Sittlichkeit gehört Befreiung des Geistes vom Sinnlichen im Allgemeinen und dem eigenen Leib insbesondere in Absicht auf Erkennen und Wollen. Dieses scheint freilich mit der platonischen Philosophie überhaupt, insbesondere mit ihrer Lehre von dem Verhältniß zwischen Seele und Leib und einzelnen Aeußerungen des Platon nicht recht übereinzustimmen. Sehen wir ganz von dem ab, was er von der Knabenliebe sagt, die ja auch eine nicht unphilosophische soll seyn können, und als solche den Körper als das schöne Symbol eines glücklich begabten und wohlgebildeten Geistes liebt, sehen wir davon ab, weil es unserem sittlichen Gefühle nicht nur fremd, sondern zuwider ist; so sollte man doch meinen, die sittliche Aufgabe sey nach Platon eher eine Beherrschung und Bildung des Körpers durch und für den Geist, als eine Verachtung desselben, eine Abkehrung von ihm, eine Ablösung von der Gemeinschaft mit ihm. Indessen hängt diese Ansicht mit der anderen genau zusammen, daß die Einkleidung in einen menschlichen Leib durchaus die Folge von dem sittlichen Abfall der Seele aus

Digitized by Google

ihrem ursprünglichen göttlichen und seligen Verhältnisse ist. Denn allerdings, wenn die Rückkehr in dieses der ethische Endzweck ist, so ist die Reinigung von dem Leibe und Allem, was ihm angehört und aus ihm kommt, eine nothwendige Bedingung. Allein diese Befreiung und Reinigung vom Leiblichen und Sinnlichen überhaupt ist doch im Grunde nur die negative Seite der sittlichen Vollkommenheit; die positive aber

b) das vernünftige Leben in der Erkenntniß der Ideen und Gottes und in dem dieser Erkenntniß entsprechenden Wollen. Indessen drängt sich hier die Bemerkung auf, die auch in geschichtlicher Hinsicht von Bedeutung ist, daß, wie in Platons Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der Seele die Anschauung des Himmlischen allein hervorgehoben wird, so auch in seinem Begriffe von dem ethischen Endzweck das Moment der Erkenntniß wenigstens überwiegend ist.

Darum bildet

3) eine Beherrschung der Sinnlichkeit und des Leibes ohne diese vernünftige Erkenntniß eine mittlere Stufe der Sittlichkeit, die von Platon sogenannte gemeine und bürgerliche Tugend. Und es hat also das sittliche Leben (im weiteren Sinne) nach Platon drei Stufen:

a) Die Hingebung an die Sinnlichkeit, ihre Reize und Lüste, womit auch die Herrschaft böser, gemeinschädlicher Affecte und rein sensualistisches Erkennen verbunden ist;

b) Beherrschung und Mäßigung der sinnlichen Begierden, der Affecte und Leidenschaften, aber ohne vernünftige Einsicht und Bildung; endlich

c) Freiheit und Reinheit von allen sinnlichen Verhältnissen und Bestimmungen, rein geistiges Leben in den Ideen der Vernunft, in dem Göttlichen als der Einheit des Wahren, Guten und Schönen; nur diese Tugend führt sicher durch alle Perioden des (dieß- und jenseitigen) Lebens und bewahrt vor dem Rückfalle. Nach dieser Tugend zu trachten und sie zu gewinnen, soll daher die vornehmste Sorge des Menschen seyn. Wir wollen (sagt Platon am Schlusse von Lib. X. *Πολιτ.*), in der Ueberzeugung, daß die Seele unsterblich ist und alles Uebel und alles Gute zu ertragen vermag, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit der Vernünftigkeit auf alle

Digitized by Google

Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seyen, sowohl während wir noch hier weilen, als auch wenn wir den Preis davon tragen, den wir uns, wie die Siege, von allen Seiten umher einholen, und hier sowohl als auch auf der tausendjährigen Wanderung uns wohl befinden.

Diese platonische Lehre von der Sittlichkeit erinnert noch an einen seiner Mythen, mit dem wir um so schicklicher den Beschluß machen, weil sie auf den Anfang dieser Abhandlung zurückweist; es ist die vom Eros in dem Symposion oder Gastmahl.

Sein wesentlicher Inhalt läßt sich so darstellen:

Eros ist die Liebe zum Schönen und Guten; da man nun dasjenige liebt, was man bedarf, aber nicht hat, so ist Eros des Schönen und Guten bedürftig, aber weder gut noch schön, und also kein Gott, sondern zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen, ein großer Dämon; denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen. Seine Verrichtung ist, den Göttern zu überbringen und zu verdolmetschen, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer und der Anderen Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daß nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen, sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschiehet durch dieses sowohl im Wachen als im Schlaf. Wer sich hierauf versteht, ist ein dämonischer oder geistlicher Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister giebt es viele und vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros.

Mit seiner Herkunft verhält es sich so:

Als Aphrodite geboren war, schmauseten die Götter und unter den übrigen auch Poros, der Sohn des Metis. Als sie nun abgespeist, kam, um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich hergieng, auch Penia, und stand vor der Thüre. Poros nun, berauscht vom Nektar (denn Wein gab es noch nicht),

Digitized by Google

gieng in den Garten des Zeus hinaus, und schlief, schwer und müde wie er war, ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faßte, ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfieng den Eros. Deßhalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängniß an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des Schönen und Aphrodite schön ist. Als der Sohn des Poros und der Penia aber befindet sich Eros in solchen Umständen. Zuerst ist er immer arm, und weit gefehlt, daß er fein und schön wäre, wie die Meisten glauben, ist er vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend, und unbedeckt schläft er vor den Thüren und auf den Straßen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet, noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, aber doch wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft, geht immer wieder fort, so daß Eros nie weder arm noch reich ist, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dieß verhält sich nämlich so: Kein Gott philosophirt oder begehrt, weise zu werden, sondern ist es, und überhaupt, wer weise ist, philosophirt nicht. Ebensowenig philosophiren auch die Unverständigen, oder bestreben sich, weise zu werden. Denn das ist eben das Arge am Unverstand, daß er, ohne schön und gut und vernünftig zu seyn, sich doch selbst ganz genug dünkt. Wer nicht bedürftig zu seyn glaubt, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt. Es philosophiren also diejenigen, die zwischen den Weisen und den Unverständigen sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten und Eros ist Liebe zu dem Schönen, so daß Eros nothwendig weisheitsliebend ist und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. Und auch davon ist seine Herkunft Ursache, denn er ist

Digitized by Google

von einem weisen und wohlbegabten Vater, aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter. So beschaffen also und so entstanden ist Eros.

Dasjenige aber, worauf die Liebe geht, ist das Gute, als Ausgeburt in dem Schönen, sowohl dem Leibe als der Seele nach.

Alle Menschen nämlich sind fruchtbar sowohl dem Leibe als der Seele nach, und, wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind, so strebt ihre Natur zu erzeugen. Und erzeugen kann sie in dem Häßlichen nicht, sondern nur in dem Schönen. Des Mannes und des Weibes Gemeinschaft nämlich ist Erzeugung. Dieß aber ist eine göttliche Sache, und dieß ist eben in dem sterblichen Leben das Unsterbliche, die Empfängniß und die Erzeugung. Und in dem Unangemessenen kann es unmöglich erfolgen, unangemessen aber allem Göttlichen ist das Häßliche, das Schöne aber ist das Angemessene. Eine anknüpfende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung. Deßhalb, wenn das Zeugungslustige dem Schönen naht, wird es beruhiget und von Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet. Naht es aber Häßlichem, so zieht es sich finster und traurig in sich zusammen, und wendet sich ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, sondern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter. Darum beeifert sich, wer von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das Schöne, weil es ihn großer Wehen entledigt. Denn die Liebe geht gar nicht auf das Schöne, sondern auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen. Denn die Erzeugung ist das Ewige und Unsterbliche, wie es im Sterblichen seyn kann. Nach der Unsterblichkeit aber zu streben mit dem Guten, ist nothwendig, wenn doch die Liebe darauf geht, das Gute immer zu haben. Nothwendig also geht nach dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Diejenigen nun, welche dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber mehr in der Seele Zeugungskraft haben, wollen das, was der Seele ziemt, erzeugen, nämlich Weisheit und jede andere Tugend.

Digitized by Google

Die größte aber und bei weitem schönste Weisheit wäre die, welche in Anordnung der Staaten und des Hauswesens sich zeigte, deren Namen Besonnenheit und Gerechtigkeit ist. Wer nun diese schon von Jugend an in seiner Seele trüge, der würde auch, wenn die Zeit herankäme, Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch ein solcher umher, das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne; denn in dem Häßlichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowohl an schönen Leibern mehr als an häßlichen, weil er nämlich erzeugen will, als auch, wenn er eine schöne, edle und wohlgebildete Seele antrifft. Vorzüglich aber erfreut er sich an Beidem vereinigt und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber, wie ein trefflicher Mann seyn und wornach er streben müsse; und gleich unternimmt er, ihn zu unterweisen. Nämlich indem er den Schönen berührt und mit ihm sich unterhält, erzeugt und belebt er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte, so daß diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben, als die eheliche, und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen. Und jeder sollte lieber solche Kinder haben wollen, als die menschlichen, wenn er auf Homeros und Hesiodos und die anderen trefflichen Dichter sieht, nicht ohne Neid, was für Geburten sie zurücklassen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern, wie sie auch selbst unsterblich sind; oder was für Kinder Lykurgos in Lacedämon zurückgelassen hat, Retter von Lacedämon und, um es gerade zu sagen, von Hellas. Geehrt ist bei euch auch Solon, weil er Gesetze gezeugt, und viele Andere anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne Werke dargestellt und vielfältige Tugenden erzeugt haben, denen auch schon um solcher Kinder willen viele Heiligthümer errichtet worden sind, menschlicher Kinder wegen aber nie Jemanden. Soweit nun, o Sokrates, vermagst du wohl auch in den Geheimnissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob du es aber auch vermöchtest, wenn Jemand die höchsten und heiligsten recht vortrüge, weiß ich nicht; indeß will ich sie vortragen:

Digitized by Google

Wer nämlich auf die rechte Art dieſe Sache angreifen will, der muß in der Jugend zwar damit anfangen, ſchönen Geſtalten nachzugehen, und wird zuerſt freilich, wenn er richtig beginnt, nur Einen ſolchen lieben und dieſen mit ſchönen Reden befruchten, hernach aber von ſelbſt inne werden, daß die Schönheit in irgend einem Leibe der Schönheit in jedem anderen verſchwiſtert iſt, und es alſo, wenn er dem in der Idee Schönen nachgehen ſoll, großer Unverſtand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieſelbe zu halten und, wenn er dieß inne geworden, ſich als Liebhaber aller ſchönen Leiber darſtellen und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlaſſen, indem er dieß für klein und geringfügig hält. Späterhin aber muß er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten, als die in den Leibern, ſo daß wenn einer, deſſen Seele zu loben iſt, auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm doch das genug iſt und er ihn liebt und pflegt, indem er ſolche Reden erzeugt und aufſucht, welche einen Jüngling beſſer zu machen vermögen, damit er ſo dahin gebracht werde, das Schöne in den Beſtrebungen und in den Sitten anzuſchauen und auch von dieſem zu ſehen, daß es ſich überall verwandt iſt, um ſo die Schönheit des Leibes für etwas Geringes zu halten.

Von den Beſtrebungen aber muß er zu den Erkenntniſſen gehen, damit er auch die Schönheit der Erkenntniſſe ſchaue, und vielfältiges Schöne ſchon im Auge habend, nicht mehr dem Schönen bei einem Einzelnen diene, wie ein Sklave, indem er die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Beſtrebung liebt und auf dieſe Art ſchlecht und kleingeiſtig iſt, ſondern, auf die hohe See des Schönen ſich begebend und dort umſchauend, viel ſchöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge, in ungemeſſenem Streben nach Weisheit, bis er, hiedurch geſtärkt und vervollkommnet, eine einzige ſolche Erkenntniß erblicke, welche auf ein ſolches Schönes geht.

Hier aber, ſprach ſie, bemühe dich nur aufzumerken, ſo ſehr du kannſt.

Wer nämlich bis hieher in der Liebe erzogen iſt, das mancherlei Schöne in ſolcher Ordnung und richtig anſchauend, der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunſt entgegengeht, plötzlich ein von Natur wunderbares Schönes

Digitized by Google

erblicken, nämlich jenes selbst, um dessen Willen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa *insofern* schön und *insofern* häßlich ist, noch auch *jetzt* schön und *dann* nicht, noch in Vergleich mit *diesem* schön, mit *jenem* aber häßlich ist, noch auch *hier* schön, dort aber häßlich, als ob es nur für Einige schön, für Andere aber häßlich wäre. Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht oder Hände oder sonst Etwas, was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntniß, noch irgendwo an einem Anderen seyend, weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde, noch am Himmel, sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seyend; alles andere Schöne aber an jenem auf irgend eine solche Weise Antheil habend, daß, wenn auch das Andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst Etwas begegnet. Wenn also Jemand, vermittelst der ächten Knabenliebe von dort an aufgestiegen, jenes Schöne zu erblicken anfängt, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dieß ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen oder von einem Anderen dazu angeführt zu werden, daß man, von diesem einzelnen Schönen beginnend, jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, gleichsam stufenweise von Einem zu Zweien und von Zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniß gelangt, welche von nichts Anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntniß ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schöne selbst schaut, welches du, wenn du es erblickst, nicht mit köstlichem Geräth oder Schmuck wirst vergleichen wollen, oder mit schönen Knaben und Jünglingen, bei deren Anblick du jetzt entzückt bist, und wohl gern, wie viele Andere, um nur den Liebling zu sehen und immer mit ihm vereinigt zu seyn, wenn es möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur anschauen und mit ihm verbunden seyn. Was also sollten wir

Digitized by Google

erſt glauben, wenn einer dazu gelangte, jenes Schöne ſelbſt rein, lauter und unvermiſcht zu ſehen, das nicht erſt voll menſchlichen Fleiſches und Farben und anderen ſterblichen Flitterkrames iſt, ſondern das göttlich Schöne ſelbſt in ſeiner Einartigkeit zu ſchauen? Meinſt du wohl, daß einer ein ſchlechtes Leben führen könne, der dorthin ſieht und jenes erblickt und damit umgeht? Oder glaubſt du nicht, daß ihm, wenn er ſchaut, womit man das Schöne ſchauen muß, dort allein begegnen könne, nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht nur ein Abbild berührte, ſondern Wahres, weil er das Wahre berührte? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt es, daß er von den Göttern geliebt werde und, wenn irgend ein anderer Menſch es iſt, auch er unſterblich ſey."

Verſuchen wir nun, dieſen Mythus zu deuten, d. h. die philoſophiſchen Gedanken, die darein niedergelegt ſind, herauszufinden, ſo werden wir wohl am ſicherſten gehen, wenn wir uns an dasjenige halten, was Platon ſelbſt in der beſtimmten Form des Gedankens demſelben voranſchickt. * Denn mit Recht nehmen wir an, er habe uns ebendamit den Sinn des Mythus aufſchließen, einen Fingerzeig geben wollen, wie wir dieſen Sinn aufzufaſſen haben.

Eros iſt der Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, aber offenbar kein beſonderes Weſen außer dem Menſchen, ſondern eine Eigenſchaft, Fähigkeit, Richtung, Stimmung (wie man es nennen mag) des Menſchen, oder beſtimmter der menſchlichen Seele, wodurch die Verbindung, Einigung derſelben mit Gott bewirkt wird, und welche als das vermittelnde eine dem Göttlichen verwandte ſeyn muß. Platon drückt es auch ſo aus: Eros ſeye der Mittler zwiſchen dem Sterblichen und dem Unſterblichen,

* Alle einzelne Züge des Mythus deuten zu wollen, iſt wohl gegen den Geiſt des Mythus überhaupt und zuletzt verwirrend. Deutet man z. B. *Πενια* als Materie, *Πορος* als das Gute (*το αγαθον* im platoniſchen Sinne), und will man nun auch den Zug geltend machen, daß *Πορος* in betrunkenem Zuſtande der *Πενια* beiwohnt, wie vermag man dieß mit der platoniſchen Lehre zu vereinigen, daß Gott die Materie nach den Ideen ſeiner Vernunft gebildet habe, weil er gut iſt? oder wie vermag man zu ſagen, daß die Materie ihrer Dürftigkeit wegen den Anſchlag faßte, ein Kind mit Poros zu erzeugen?

Digitized by Google

d. h. diejenige Kraft des Sterblichen, wodurch es Unsterbliches schaffen, die Unsterblichkeit gewinnen kann. Noch näher wird dieser Mittler zwischen Gott und dem Menschen, dem Sterblichen und dem Unsterblichen bezeichnet, wenn gesagt wird, er sey die Liebe (Verlangen) des Guten und Schönen; man liebt (verlangt) aber dasjenige, was man bedarf, aber nicht hat. Eros ist also diejenige Eigenschaft, Fähigkeit, Richtung, Stimmung der menschlichen Seele, wornach sie das Gute und Schöne nicht hat, aber es bedarf.

Man bedarf aber offenbar nur dasjenige, was zum Leben, zur Erhaltung, Entwicklung und Vervollkommnung des Lebens nothwendig ist, und insofern eine wesentliche Beziehung zum Leben hat, das Wesen des Lebendigen betrifft oder demselben verwandt ist und in dieses Wesen (die Substanz) des Lebendigen übergehen kann. Ebendarum wird es geliebt, verlangt. Dieses ist nun das Gute und das Schöne, und zwar in dem bestimmten Verhältnisse (wie es von Platon stets gedacht wird), wornach das Schöne der Ausdruck, die Erscheinung des Guten ist, dieses Gute also von der einen (objectiven) Seite in dem Schönen ausgedrückt ist, von der anderen (subjectiven) Seite im Schönen erkannt und verwirklichet werden kann.

Wir gewinnen also zunächst ohne Zweifel die Gedanken:

Die menschliche Seele bedarf des Guten und des Schönen (in dem angegebenen Verhältnisse, das nie außer Acht gelassen werden darf); insofern hat sie es nicht, aber es gehört doch zu ihrem Leben und Wesen, d. h. jenes Nichthaben kann nur so zu sagen im actuellen Sinne verstanden werden, die Seele hat das Gute und das Schöne nicht actu; sie liebt und verlangt es aber, sie strebt es zu erkennen (da wo es in dem Wirklichen ist) und auch zu verwirklichen. Wenn und soweit ihr dieß gelingt, hat sie es auch actu, und es ergiebt sich nun die Ueberzeugung: die Seele hat das Gute und Schöne *potentia* in sich und ihr Streben geht ebendeßwegen dahin, diese Potenz zu actualisiren, wie überhaupt Alles aus der potentia in actum überzugehen strebt.

Durch zweierlei also wird die Liebe zum Guten und Schönen, das Verlangen darnach bedingt, durch Haben und Nichthaben, Haben potentia und Nichthaben actu, und ihr Streben

Digitized by Google

ist darauf gerichtet, das Haben potentia als solches aufzuheben und zum Haben actu zu machen.

Damit ist nun sogleich die mythische Haupt- oder Grundbestimmung klar, daß Eros der Sohn des Poros und der Penia ist. Die Seele hat das Gute und Schöne (*Πορος* = Sohn der Metis) und hat es nicht (*Πενια*); aus der Vereinigung, der Einheit des Gefühles davon geht nothwendig die Liebe, das Verlangen darnach hervor. Dieß ist das einzige Mittel, der einzige Weg, daß das Bedürfniß des Guten und Schönen in wirklichen Besitz und Genuß desselben übergehe. Die *Πενια* erzeugt mit dem *Πορος* die Liebe zum Guten und Schönen. Man verlangt allerdings, was man nicht hat; aber man kann nicht verlangen, wovon man nicht eine Ahnung und ein Vorgefühl hat, worin man es in einem anderen Sinne doch auch hat. * Dieses Verlangen und Streben, den bedürftigen, armen (unentwickelten) Zustand aufzuheben, die Wirklichkeit des Guten und des Schönen (im Erkennen und im Handeln) zu gewinnen, ist dann offenbar auch dasjenige, worin der Mensch Unsterbliches schafft und sich mit der Gottheit vermittelt. Daß diese Deutung im platonischen Sinne ist, davon wird sich derjenige überzeugen, welcher sich des platonischen Mythus im Phädrus (S. 455 u. folg. dieser Abhandlung) erinnert und die darin ausgedrückten philosophischen Gedanken sich vergegenwärtiget. Nach denselben ist die menschliche Seele ursprünglich mit Gott in Gemeinschaft gewesen, hat Vernunft und den guten, edeln Trieb, auch das Uebersinnliche, Ewige, Wahre und Gute geschaut; dieß ist ihr innerer Reichthum, ihr *Πορος*; aber von diesem ursprünglichen Verhältniß ist sie abgefallen, indem der entgegengesetzte Trieb die Oberhand über den guten und edeln gewann, und die Vernunft die Leitung des Lebens verlor, aber in Folge davon hat sie auch jene Anschauungen des Wahren und Guten vergessen; dieß ist ihre Armuth, ihre *Πενια*. Aber wie sie der Vernunft und des edeln Triebes nicht verlustig wird, sondern diese nur

* Wenn mit dem Gefühl der Dürftigkeit die Ahnung und das Gefühl des inneren Reichthums sich vereiniget, das eine aufs innigste in das andere eingeht, entsteht jenes Verlangen, den inneren Reichthum (vermittelst des Erkennens und Handelns) ans Tageslicht zu fördern, den inneren Schatz zu heben.

Digitized by Google

latent wurden, so ist auch nur das Bewußtseyn des Wahren und des Guten zurückgedrängt, getrübt und verdunkelt worden; und aus diesem Zustand der Unterdrückung und Verdunklung in den ursprünglichen des Bewußtseyns und der Freiheit zurückzukehren, verlangt sie um so gewisser, weil dieser der wesenhafte ist. Aber auch nur durch ein solches Verlangen kann die Rückkehr vermittelt werden, denn wo jenes Wesenhafte so unterdrückt ist, daß nicht einmal ein Verlangen darnach in der Seele aufkommen kann, da ist auch die Wiederherstellung, die Wiedergeburt (psychologisch) unmöglich, wie dagegen jenes Verlangen diejenige Potenz ist, wodurch jenes Wesenhafte angeregt, in Bewegung und Thätigkeit gesetzt und sofort der innere Reichthum zu Tag gefördert wird. * Bei dieser Deutung des Mythus hat es daher auch einen guten Sinn, wenn gesagt ist, daß Penia ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faßte, ein Kind mit Poros zu erzeugen. Und wie gut passen zu diesem Hauptgedanken auch die übrigen einzelnen Bestimmungen!

Der Zustand der Seele, in welcher die Liebe des Guten und des Schönen, das Verlangen, das Gute im Schönen zu erkennen und auszudrücken, einmal erregt und thätig ist, ist ein steter Wechsel von Haben und Nichthaben, Darben und Besitzen, Armuth und Reichthum, Trachten und Erwerben, Schmachten und Genießen, worin sich eben jene *Πενια* und jener *Πορος* einander gegenseitig aufs innigste durchdringen. Der Mensch ersinnt und versucht alle möglichen Mittel, jene Liebe zu befriedigen, jenes Verlangen zu stillen, das Gute und Schöne zu erhaschen, jenes in diesem auszudrücken. Will man, wie Einige thun, auch hier Einzelnes premiren, so kann man hinzudenken und hinzusetzen, daß der Mensch, von jenem Verlangen getrieben, auch auf Mittel verfalle, die unächt und den Geist verwirrend sind; und es liegt auch darin eine durch die Geschichte so vielfach bestätigte Wahrheit.

Wie äußert sich nun aber jenes Verlangen? Es äußert sich im Leiblichen und im Geistigen; im Leiblichen als

* Auf den wesentlichen Unterschied zwischen dieser platonischen Lehre und der christlichen Lehre von der Erlösung des Menschen und seiner Vermittlung mit Gott wird nur hingedeutet werden dürfen.

Digitized by Google

Zeugungs- und Fortpflanzungs-Trieb; das Zeugen ist eine göttliche Sache * und das Unsterbliche im Sterblichen.

Im Geistigen — als besonnene und gerechte Einrichtung, Bildung und Leitung der größeren und kleineren, weiteren und engeren gesellschaftlichen Verhältnisse, des Hauswesens (der Familie) und des Staates, als erziehende und gesetzgebende Thätigkeit — dieß ist jedoch nur die niedrigere Stufe und Sphäre. In der höheren äußert sich jene Liebe als das Streben, sich von der Anschauung des Schönen im Einzelnen und im Besonderen zu der reinen Anschauung des Schönen an sich zu erheben, und ebendamit die Weisheit ** zu gewinnen. Dieß ist eben die höchste, die vollkommene Vermittlung des menschlichen Geistes mit Gott, worin er auch seine Unsterblichkeit hat.

In dieser Ausführung haben wir meines Erachtens den ebenso einfachen als erhabenen Hauptinhalt des Mythus, welcher die Rückkehr unserer ganzen Betrachtung in ihren Anfang bezeichnet. Denn die Liebe zeigt sich ja offenbar als das Verlangen und Streben des menschlichen Geistes, von diesem irdischen Zustand und Verhältnisse aus, in welchem er bei allem inneren Reichthum bedürftig und arm ist, weil jener innere Reichthum zuerst nur verborgen, gleichsam vergraben und unbenutzt ist, das ursprüngliche selige Verhältniß, wo er die Anschauung der reinen göttlichen Ideenwelt genoß, wiederherzustellen!

Nicht zu übersehen ist dabei, daß auch in diesem Mythus die Unterscheidung zwischen einer niedrigeren und höheren Tugend liegt und zwar in dem bestimmten Sinne, daß jene die mit verständiger Einsicht verbundene und von Besonnenheit und Gerechtigkeit geleitete Thätigkeit in den Verhältnissen des menschlichen Lebens und für dieselben in sich begreift, diese aber in der vernünftigen Erkenntniß, in der Anschauung des Wahren, des Guten und des Schönen an sich aufgeht. Ob jedoch hierin Platon sich selbst gleich und treu geblieben sey, möchte mit Recht bezweifelt werden, wenn man sich den Geist seiner Ethik, wie er durch seine Theologie bedingt

* Fortsetzung der göttlichen Wirksamkeit, wodurch das Gute in der Materie als Schönes ausgeboren wird.

** Weil und sofern im Schönen die Ausgeburt des Guten (und des Wahren) ist.

und bestimmt ist, vergegenwärtiget. Mit diesem stimmt es gar nicht wohl zusammen, daß in der reinen (geistigen) Anschauung des Wahren, Guten und Schönen die Tugend des Menschen ihre Spitze und Vollendung, selbst die gute Sitte und Handlungsweise nur den Werth eines Vermittelnden haben soll. Vielmehr wird diese Vollendung nur darin gefunden werden können, daß das errungene Bewußtseyn des Wahren, Guten und Schönen, das Wissen derselben den Willen ergreife und durch den Willen in die That übergehe, um darnach das individuelle und das allgemeine Leben von der geistigen und auch leiblichen Seite zu bilden. Diesen Begriff menschlicher Tugend sehen wir in seiner Lehre vom Staate gleichsam ins Werk gesetzt. Wollte man aber sagen, der Staat sey immer noch eine niedrigere Sphäre für das Leben des unsterblichen Geistes, so wäre dieß zunächst in Bezug auf dieses menschliche Leben an und für sich gewiß nicht platonisch, und außerdem, was den Begriff im Allgemeinen anbelangt, träte die platonische Lehre von Gott und von der Beziehung der menschlichen Sittlichkeit und Tugend zu Gott entgegen. Das höchste Ziel des menschlichen Strebens, die Spitze und Vollendung menschlicher Sittlichkeit ist die Aehnlichkeit mit Gott; aber wahrlich nach der platonischen Lehre ist Gott nicht der ewige, in der Anschauung des Wahren, Guten und Schönen, d. h. in der Anschauung seiner selbst ruhende und in dieser Ruhe selige, sondern vielmehr der seine ewigen Gedanken durch ewige Thätigkeit in der Welt überhaupt und in den endlichen Geistern insbesondere auswirkende, in ewiger Selbstoffenbarung begriffene Geist, und die Aehnlichkeit mit diesem Geiste kann also auch der Mensch nur erringen und bewähren, indem er sein Wissen vom Wahren, Guten und Schönen im Wollen und Wirken auszuprägen bestrebt ist.

Uebrigens ist es im Hinblick nicht nur auf die nachfolgende griechische Philosophie, sondern auch auf die sogenannte neuplatonische und die christliche Religions-Philosophie von Bedeutung, daß Platon zu der Ansicht sich hinneigt, wornach in der reingeistigen Anschauung des Wahren, Guten und Schönen, des Göttlichen die Vollkommenheit und Seligkeit des menschlichen Geistes gewonnen wird. Aber freilich drängt sich hier, wenn man dieses Anschauen als den Zustand des Geistes im künftigen

Digitized by Google

Leben faßt, die Frage auf, ob denn Platon daſſelbe als einen bleibenden Zuſtand ſich vorſtellen könne, ob nicht vielmehr nach ſeiner allgemeinen Lehre von den menſchlichen Geiſtern dieſer Zuſtand nur ein vorübergehender ſey, ſo daß die Seele von ihm aus wieder in die Arbeit und den Kampf des endlichen Lebens übergehen muß? Und gewiß würde Mancher dieſes Loos befriedigender finden, als eine ewige Ruhe des Anſchauens!

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Berichtigungen.

Seite	16	Zeile	1	von	oben	statt	Zukunft lieſs Zuflucht.
»	32	»	8	»	»	»	Flöſe l. Flöhe.
»	88	»	4	»	unten	»	scientia meos l. scientiam eos.
»	99	»	9	»	»	»	in dem vierten l. das vierte.
»	200	»	2	»	»	»	Es l. Er.
»	201	»	16	»	oben	»	Unabhängigkeit l. Abhängigkeit.
»	284	»	22	»	»	»	streiche: sich.
»	352	»	11	»	»	»	statt eine Art l. ein Act.
»	379	Ueberschrift				statt	Payle l. Bayle.
»	396	Zeile	9	von	unten	statt	des l. das.
»	407	»	12	»	oben	streiche:	müssen,
»	420	»	2	»	»	statt	eine l. keine.
»	438	»	14	»	unten	»	mepis l. meris.
»	493	»	11	»	»	»	jeglicher l. jegliche.
»	503	»	3	»	oben	»	Siege l. Sieger.
»	—	»	8	»	»	»	ſie l. er.
»	—	»	9	»	»	»	die l. der.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google